

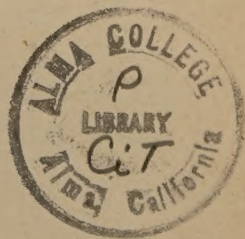
La Ciencia Tomista

PUBLICACION TRIMESTRAL

DE LOS

DOMINICOS ESPAÑOLES

Año XII.—Tomo LXXVII.—Enero a Diciembre de 1950



SALAMANCA

SAN ESTEBAN (APARTADO 17)

1950

38350

v. 77

1950

«La Ciencia Tomista» dedica este número en homenaje a la Santísima Virgen María, en el misterio de su Asunción gloriosa a los cielos en cuerpo y alma, después de su muerte—cuarto misterio glorioso del santo Rosario — al tiempo que eleva humildemente al Soberano Pontífice, Vicario de Nuestro Señor Jesucristo en la tierra, la súplica fervida por la definición dogmática de este misterio.

LA CIENCIA TOMISTA

PUBLICACION TRIMESTRAL

ENERO-JUNIO DE 1950.—NÚMERO 235

EL DOGMA DE LA INMACULADA Y LA MUERTE DE MARIA

Siempre a la definición dogmática de una verdad precede un período más o menos largo de elaboración teológica en el que se precisan los términos de la misma: su revelación divina, la naturaleza o modo de ella, y la necesidad o conveniencia de su definición como verdad de fe. Ya en el Concilio Vaticano pidieron muchos Padres que se definiera la Asunción de María a los cielos en cuerpo y alma gloriosos, como consecuencia del dogma de su Inmaculada Concepción, y desde entonces acá el estudio y discusión acerca de la Asunción de María se ha intensificado de manera cada vez más creciente.

Respecto de la necesidad o conveniencia de la definición dogmática de la Asunción, se repite aquí lo que siempre sucedió en los dogmas marianos, cuya declaración fué exigida por un impulso vivísimo de la piedad del pueblo cristiano, dirigida e iluminada por el Espíritu Santo. Actualmente puede decirse que todo el orbe cristiano clama por la definición solemne de la Asunción de María a los cielos en cuerpo y alma. Y esto solo basta por sí mismo para establecer la necesidad o conveniencia de su definición dogmática.

En cuanto a la existencia de esta verdad en las fuentes de la revelación existen dos tendencias entre los teólogos. Todos aquellos que exigen la revelación formal, al menos implícita, para la definición dogmática de una verdad, se esfuerzan de mil maneras para encontrar la Asunción de María a los cielos ya en el Proto-evangelio, ya en diversos pasajes de la Escritura, sin dejar la mujer del Apocalipsis, ya en una tradición divino-apostólica a través de los apócrifos del Nuevo Testamento. Por el contrario, los que dicen bastar la revelación virtual para que una verdad pueda ser erigida en dogma de fe por la Iglesia, se contentan con la continencia virtual o implícita de la Asunción en el dogma de la maternidad divina, por otra parte tan

categoricamente afirmada aquélla por la tradición universal de la misma Iglesia como expresión fiel del hondo sentir de la piedad del pueblo cristiano, iluminado y dirigido por el Espíritu Santo. Ni que decir tiene que Santo Tomás se encuentra entre estos últimos, no ruborizándose al afirmar que, explícita o formalmente, nada se dice en la Escritura acerca de la Asunción (III P., q. 27, a. 1 corpore).

En sus definiciones dogmáticas la Iglesia no sólo nos propone como dogma de fe una verdad aislada, sino que la precisa y determina cuidadosamente para que en la fe de los creyentes no haya lugar a confusiones y equívocos. Y de aquí la necesidad de la elaboración teológica de conceptos que precede a toda definición dogmática de la Iglesia. En términos concretos se plantea así la cuestión: ¿la Asunción de María a los cielos siguió a su muerte preciosa, o se verificó sin que la precediera la muerte de María? Como nos faltan aquí los datos precisos de la Historia no tenemos más remedio que asirnos a las enseñanzas firmes de la Teología en relación con las diferentes tradiciones.

Acercas de este particular no se puede negar la confusión actualmente existente entre los autores. Lo que yo no creo es que a esta confusión haya contribuido solamente la difusión de la tradición de un sector de la Iglesia griega en favor de la Asunción sin muerte de María. En mi concepto esta confusión está alimentada y sostenida, más que por un sector de la Iglesia griega, por la opinión de un número creciente de teólogos según los cuales la Virgen María estaba exente de la muerte en virtud de su preservación del pecado original, por el que aquella entró en el mundo según expresión de S. Pablo (Rom. 5, 12). Porque el hecho particular de la fe de algunas iglesias griegas es fácilmente sofocado por el universal de la latina que siente lo contrario.

Pero si en realidad de verdad la Virgen estaba exenta de la muerte, ¿por qué había de morir? ¿Por el hecho de ser Ella corredentora con Jesucristo del género humano? No; en primer lugar, porque la muerte de María no es *redentiva*, como la de Jesucristo. Además, porque sería del todo impropio fundar una verdad tan cierta, como es la muerte de María, en otra que no lo es tanto y cuya naturaleza y alcance aún no están bien determinados y definidos.

Tampoco el ejemplo de Jesucristo es un argumento tan fuerte que arrastre tras sí, de una manera indefectible, el hecho de la muerte de María, por la razón sencilla que la muerte de Jesucristo, precisamente por su carácter redentivo del género humano, estaba preceptuada

por el Padre, y supuesto que María fuere exenta de ella en virtud del privilegio de su Concepción Inmaculada, lo natural, lo lógico, y lo más conforme con el plan divino es que no muriera, y que de esta vida fuera transportada a los cielos en cuerpo y alma gloriosos, sin necesidad de pasar antes por el trance doloroso de la muerte.

Y que los teólogos de nuestros días afirmen con tesón y firmeza, dignos de mejor causa, la exención de la muerte en María, por cuanto no contrajo el pecado original, es cosa que no admite duda. Citemos algunos testimonios que recogemos al azar entre los muchos que pudieran aducirse. Dice así un autor moderno que corre en las manos de todos: «Por el pecado la muerte (Rom. 5, 12). En el orden actual de la divina Providencia no existe otro motivo de la muerte fuera del pecado. Y la muerte no es puramente efecto o consecuencia del pecado; es su sanción, su castigo. En justicia, por tanto, donde no hay pecado no puede haber pena de muerte, que sería injusta. Tal es la Ley de Dios. Ahora bien, en María la Concepción Inmaculada fué una *total* exención del pecado. Luego fué, por el mismo caso, una *total* exención de la sentencia de muerte por el pecado. La limpia Concepción sustraía a María de la necesidad de morir; pena y sanción impuesta por Dios, al hombre pecador. En consecuencia, *María no debía morir*» (Bover, la Asunción de María, pp. 255-56).

«Mater Dei—, afirma otro autor, también moderno—, a Christo redempta est, merita redemptionis Christi speciali modo ei (Mariae) applicata sunt, ita ut a primo instanti fuerit in statu gratiae et eo ipso libera quoque a poenis peccati originalis» (Lennerz, De beata Virgine, n. 143, ed. 3)... «Revelando libertatem a peccato originali, revelatur quoque libertas a *resolutione corporis et permanentia in morte*» (Id. ibid.).

Oigamos, por fin, la voz del Episcopado de Austria en la petición elevada al Santo Padre en favor de la definición dogmática de la Asunción: «Licet enim mors per se sit naturalis conditio hominis, in praesenti tamen statu est poena et sequela peccati originalis: *quae ergo obnoxia non fuit peccato, nec morti*» (Hentrich-De Moos, Petitiones Assumptionis, etc. t. 2, p. 576)...

¿Para qué seguir citando más testimonios cuando los ya aducidos son tan claros y elocuentes?

La muerte de María, es una cuestión de profunda raigambre teológica que no se puede despachar alegremente en frases inspiradas en un sentimiento de piedad mariana más o menos fácil y dudosa-

mente legítimo. Para estudiarla debidamente es preciso considerarla en relación con el dogma fundamental del pecado original, la naturaleza de las penas a él consiguientes, y el dogma mariano de la Inmaculada Concepción. Es exigencia imperiosa de todas las cuestiones propiamente teológicas, como lo es la muerte de María, considerarlas partiendo de los principios de fe y en sus relaciones con ellos, sin lo cual no se puede llegar a conclusiones ciertas y verdaderas.

Por eso nuestro trabajo forzosamente se ha de dividir en tres partes: I. El pecado original y las penas a él consiguientes. II. El dogma de la Concepción Inmaculada y la muerte de María. III. La muerte de María y su Asunción gloriosa a los cielos.

I

El pecado original y las penas a él consiguientes.

Es de fe que Dios creó al hombre en estado de justicia original (Dz. 788). En sentir de Santo Tomás este estado comprendía dos elementos distintos: uno esencial o formal, consistente en la gracia santificante por la que su espíritu quedaba inmediatamente sujeto a Dios en todos sus movimientos, y otro, que pudiéramos llamar material, compuesto por los dones preternaturales de integridad o total sujeción de la parte inferior a la superior, inmortalidad, impasibilidad, ciencia y dominio sobre todas las cosas creadas. El primer elemento es substancialmente sobrenatural, y sólo en cuanto al modo el segundo, constituyendo ambos juntamente el estado más ideal de la naturaleza del hombre, que sólo la mente de Dios pudo concebir y otorgarnos su liberalidad (III Sent., dist. 32, q. 1, a. 1, ad 1.^{um}; De Malo q. 4 a. 2, ad 8.^{um} et ad 1.^{um} in contrarium; I bid. q. 5, a. 1, ad 13; I. P., q. 95, a. 1; Ibid. q. 100, a. 1, ad 2.^{um}).

Pero aquel estado de felicidad pronto fué perdido por el hombre. El pecado de nuestros primeros padres privó enseguida para siempre a nuestra naturaleza de aquellos cinco dones preternaturales en que Dios la había creado. Porque aquel pecado fué un pecado de naturaleza, a la que Adán representaba como cabeza suya constituida por el mismo Dios, y no un pecado puramente personal. Y así como la permanencia de aquellos dones en la naturaleza estaba vinculada por el mismo Dios a la fidelidad de Adán al mandato divino, así también, desde el mismo momento en que lo quebrantó, toda la naturaleza se encontró privada de ellos, como pena debida al mismo pecado del hombre. Y de aquí que todos los individuos de la naturaleza hu-

mana vengamos a este mundo cargados con las taras del pecado original. Pues habiendo todos nosotros incurrido juntamente con Adán en el pecado, todos incurrimos también en las privaciones de la naturaleza a él consiguientes, que, en cuanto tales, tienen razón de pena del mismo pecado (Dz. 788-789). Santo Tomás expresa esto de una manera lapidaria cuando dice: «*Peccatum originale hoc modo processit, quod primo persona infecit naturam, post modum vero natura infecit personam*». (III P., q. 69, a. 3, ad 3^{um}).

Pero entre las penas del pecado original hay una distinción muy importante, que ya notó con toda precisión Santo Tomás, y en la que no parecen reparar bastante muchos autores modernos. Tal es la distinción en penas *naturales* y *personales*. La destitución de los cinco dones preternaturales, entre los cuales se encuentra la inmortalidad, constituye las penas *naturales* del primer pecado, por lo mismo que son causadas por los principios de la naturaleza «*prout est destituta originali iustitia*», y el sujeto directo e inmediato de las mismas es también la misma naturaleza. Por eso se llaman también *defectos* de la naturaleza. A las personas pertenecen estos defectos o penas en cuanto individuos de la naturaleza, o como se expresa Santo Tomás, consecuencialmente (De Malo, q. 5, d. 4; II Sent. dist. 32, q. 1, a. 2; III Sent., d. 33, q. 1, a. 3, ad 3^{um}, etc.). En cambio, la pérdida de la gracia y del derecho a la eterna bienaventuranza son penas *personales* del pecado de origen, puesto que la causa y el sujeto de estas penas no es la naturaleza en cuanto tal, sino los individuos de la misma.

Oigamos a Santo Tomás en la distinción 32, q. 1.^a a. 2 del II Sent.: «*Dicendum quod peccatum originale est primo et per se infectio naturae, et per consequens inficit personam, secundum quod dispositio naturae in personam redundat. Et secundum hoc duplex poena originali debetur, una in quantum personam inficit, scilicet carentia visionis; visio enim divina actum quemdam designat, actus autem unius personae est, quia actus individuorum sunt, ut Philosophus dicit, unde et carentia visionis ad personam referenda est, cum opposita sint circa idem. Alia poena debetur sibi in quantum naturam inficit, sicut necessitas moriendi, passibilitas, rebellio carnis ad spiritum, et huiusmodi quae ex principiis naturae causantur, et speciem totam consequuntur, nisi miraculose aliter contingat*». La misma doctrina encontramos en el IV Sent. d. 46, q. 2, a. 2, q. 1, ad. 3^{um}; en la III P. q. 69, a. 3, ad. 3^{um}, y en otros muchos lugares.

Resumiendo: 1.—El pecado original es un pecado de naturaleza

en el que «persona inficit naturam», por el cual fuimos privados de todos los dones de la justicia original. 2.—Por lo mismo, las penas a él consiguientes abarcan a toda la especie humana. 3.—Entre estas penas, unas son de tipo personal (la privación de la gracia y la pérdida del derecho a la vida eterna), y otras de tipo natural (la privación de los cinco dones preternaturales). 4.—Las penas naturales son causadas por los mismos principios de la especie o naturaleza humana, presupuesto el pecado por el que se perdió la rectitud o integridad de la naturaleza del hombre según la cual la mente o el espíritu del hombre estaba inmediatamente sujeto al Creador. Entre las penas naturales tiene lugar la muerte a que todos estamos sujetos.

Se desprende de lo dicho que la muerte es un fenómeno completamente natural y necesario en los individuos de la especie humana después del pecado, de la que sólo por un milagro de la omnipotencia divina podemos ser librados. Sto. Tomás repite esta idea en multitud de partes. «Naturale dicitur quod *ex principiis naturae* causatur. Naturae autem per se principia sunt forma et materia. Forma autem hominis est anima rationalis, quae est de se immortalis, et ideo mors non est naturalis homini ex parte suae formae. Materia autem hominis est corpus tale, quod est ex contrariis compositum, ad quod sequitur *ex necessitate* corruptibilitas, et quantum ad hoc mors est homini *naturalis*. Haec autem conditio in natura humani corporis est consequens *ex necessitate materiae*; quia oportebat corpus humanum esse organum factus, et per consequens medium inter tangibilia; et hoc non poterat esse nisi esset ex contrariis compositum, ut patet per Philosophum in II de Anima. Non autem est conditio, secundum quam materia adaptetur formae; quia si esset possibile, cum forma sit incorruptibilis, potius oporteret materiam incorruptibilem esse, sicut quod serra sit ferrea, competit formae, et actioni ejus, ut per duritiem sit apta ad secandum; sed quod sit potens rubiginem contrahere consequitur ex necessitate talis materiae, et non secundum electionem agentis; nam si artifex posset, faceret ex ferro serram, quae rubiginem contrahere non posset. Deus autem, qui est conditor hominis, omnipotens est; unde ademit suo beneficio ab homine primitus instituto necessitatem moriendi ex tali materia consequentem; *quod tamen beneficium substractum est per peccatum primorum parentum*. Et sic mors et est *naturalis propter conditionem materiae*, et est *poenalis propter amissionem divini beneficii praeservantis a morte*» (II-II, q. 164, a. 1, ad 1^{um}). Por lo cual constantemente afirma en otros lugares que la muerte se realiza necesariamente en los indi-

viduos de la especie humana «nisi *miraculose* aliter contingat» (II Sent., d. 32, q. 1, a. 2; De Malo q. 5, a. 5 et passim).

Es interesante conocer ahora los efectos del Bautismo, especialmente instituido por Jesucristo para quitar el pecado original, en cuanto a las penas de éste en nosotros. Respecto de este particular no existe uniformidad entre los teólogos. Todos coinciden en que quita la culpa y las penas personales del mismo, así como también los pecados personales, si los hubiere. El Concilio de Trento lo definió en la Sesión V, c. 5, respecto de lo cual no cabe por tanto discusión. La divergencia aparece cuando se trata de las penas naturales del primer pecado, pues mientras afirman unos que desaparecen también en razón de penas, quedando tan sólo como defectos naturales, otros por el contrario sostienen que permanecen de las dos maneras. El Concilio de Trento nada definió ni enseñó respecto de este particular, contentándose con afirmar que después del Bautismo queda la concupiscencia o fomes peccati «ad agonem» y para ejercicio de la virtud, en lo que todos convienen también (Dz. 792).

Santo Tomás es de parecer que el Bautismo no quita las penas naturales del pecado original, no sólo como defectos de la naturaleza, sino también en su razón de penas del mismo. Son terminantes sus palabras: «Dicendum est ergo, quod Baptismus infectionem originalis mundat, *secundum quod infectio naturae in personam redundat*: et ideo per Baptismum illa poena tollitur, quae *personae* debetur, scilicet carentia divinae visionis. Non autem baptismus removel infectionem naturae, *secundum quod ad naturam per se refertur*, sed hoc erit in patria, quando nostra natura perfectae libertati restituetur. El ideo oportet quod remaneat illa poena post baptismum. quae culpa originali debetur, *secundum quod naturam inficit*. Et hujusmodi est fomes, necessitas moriendi, et hujusmodi» (II Sent. d. 32, q. 1, a. 2).

En el libro IV de las Sentencias, d. 46, q. 2, a. 2, q. 1, a. 1, ad. 3^{um} completa este mismo pensamiento cuando escribe: «Dico ergo quod Baptismus mundat personam sed non curat naturam, quod patet ex hoc quod per actum naturae baptizatus originale transmittit in prolem; et ideo per Baptismum absolvitur puer baptizatus a reatu mortis aeternae quae est carentia visionis divinae, *manet tamen reatus mortis temporalis et aliorum hujusmodi*, quae ex peccato naturae consequuntur, quae quamvis ad utilitatem illius personae non cedant, si infra aetatem perfectam decedit, quia his passionibus non mereatur, cedunt tamen in utilitatem aliorum qui sunt ei conformes in natu-

ra, quia et poenae hujusmodi peccatum naturae consequuntur». Y esta misma manera de pensar acerca de los efectos del Bautismo, en la cual se refleja también la idea de lucha en el ejercicio de la virtud, de que habla el Concilio de Trento, la mantendrá Santo Tomás a través de sus escritos constantemente hasta llegar al artículo tercero de la q. 69 de la III Parte, que fué de lo último que salió de su inspirada pluma.

Los fundamentos de esta doctrina no pueden ser más claros ni más sólidos; en primer lugar, la misma naturaleza de la distinción de las penas del pecado original en naturales y personales. Después la causa verdadera de que los defectos naturales, no obstante ser producidos por los mismos principios de la naturaleza, tengan en nosotros razón de penas, la cual no es otra que la pérdida de la justicia original por el pecado del hombre. Y así dice el mismo Santo Tomás: «mors est *naturalis* propter conditionem materiae, et est *poenalis* propter amissionem divini beneficii praeservantis a morte» (II-II q. 164, a. 1. ad 1.). Y por último, el hecho de que todos hemos incurrido en el pecado de origen, el cual contraemos al ser engendrados y juntamente con él, y en castigo suyo, contraemos todos los defectos naturales. El Bautismo no cambia la condición de la naturaleza, sino tan sólo la de los individuos que lo reciben, y por eso no quita las penas naturales del pecado de origen, sino tan solo las personales.

La naturaleza será de nuevo restaurada al final de los tiempos el día de la resurrección gloriosa, por virtud de los méritos de Jesucristo, en el que será despojada de todos los defectos e imperfecciones de la vida presente, cumpliéndose entonces lo que en otra parte enseña el mismo Santo Tomás: «peccatum originale hoc modo processit, quod primo persona infecit naturam, postmodum vero natura infecit personam. Christus vero converso ordine prius reparat id, quod personae est, et postmodum simul in omnibus reparabit id quod naturae est: et ideo culpam originalis peccati et etiam poenam carentiae visionis divinae, quae respiciunt personam, statim per Baptismum tollit ab homine, sed poenalitates praesentis vitae (sicut mors, famis, sitis, et alia hujusmodi) respiciunt naturam, ex cujus principiis causantur, prout est destituta originali justitia; et ideo isti defectus non tollentur, nisi in ultima reparatione naturae per resurrectionem gloriosam» (III P, q. 69, a. 3. ad3.).

II

El dogma de la Inmaculada Concepción y la muerte de María.

Ya hemos visto que el dogma de la Inmaculada es el fundamento principal en que muchos se apoyan para afirmar que María estaba exenta de la muerte. Importa mucho por tanto examinar con precisión la exactitud de este aserto, que amenaza con destruir el concepto que todos tenemos de la Asunción de María a los cielos después de su muerte.

Entre el Bautismo y el dogma de la Inmaculada, existe una diferencia fundamental por lo que al pecado original se refiere y a sus efectos en nosotros. El Bautismo supone el hecho de la incursión de todos nosotros en aquél y nos libra de la culpa del mismo; así como de los pecados personales si los hubiere, y también del reato de la pena eterna y temporal. En cambio, la Concepción Inmaculada de María reservó a Esta de contraer el pecado en que todos incurrimos, y por tanto de todos los demás que de aquel se derivan. Es tan clara esa distinción que hasta pudiera parecer innecesaria.

Para determinar ahora hasta donde llegó en María esta preservación del pecado original es necesario de todo punto precisar bien el contenido de la definición dogmática. Porque siendo esta preservación un privilegio especialísimo de la gracia en María, nosotros no podemos extenderlo más de lo que la misma definición determina. Ahora bien; en el pecado original se distinguen muchas cosas: el mismo pecado formalmente considerado, y las penas a él consiguientes, tanto personales como naturales. ¿De qué fué preservada María, según la definición de la Inmaculada, y hasta dónde alcanzó esta preservación?

Ateniéndonos a las mismas palabras de la Bula «Ineffabilis Deus» debemos decir que María fué preservada en el primer instante de su Concepción «*ab omni originalis culpae labe*», y esto en virtud de los méritos de Jesucristo y por especial privilegio de Dios (Denz. 1641). Esto es lo que hay de fe en la definición dogmática de la Inmaculada. Ni más, ni menos.

Si ahora reflexionamos sobre el contenido de esta definición fácilmente echaremos de ver, por lo que a nuestro asunto atañe, que lo directamente en ella intentado es excluir de la Virgen María, en el primer instante de su Concepción, *toda* mancha del pecado original, y por tanto el reato de culpa y de pena eterna debidos a aquel, así

como también todos los pecados que de él se derivan. Y no hace falta ser un lince para ver que en todo esto sólo se trata de excluir en María, desde el primer instante de su Concepción, el pecado original en sí, y las penas *personales* del mismo.

Los teólogos admiten también la preservación del *fomes peccati* en María, que es el pecado en causa o virtualmente. Pero esto no como de fe, sino como *certum secundum fidem*, o *proximum fidei*, puesto que sería un contrasentido excluir de María todo pecado, y, por otra parte, dejar en Ella la causa o germen del mismo, lo que ni se ajusta bien con la definición de la Inmaculada—que excluye de María *toda* mancha de pecado, y por tanto no solo la actual, sino también la virtual—ni mucho menos con la santidad y pureza sin tacha de la Madre de Dios. De donde, respecto del pecado, habría que afirmar de María lo mismo que dice Santo Tomás de Jesucristo, o sea, que en cuanto a su alejamiento del pecado tuvo la naturaleza humana como en el estado de inocencia, aunque por muy diverso motivo en los dos (III P, q. 14, a. 2.).

De las otras penas naturales del pecado nada se contiene en la Bula «Ineffabilis Deus», ni remotamente siquiera. Pruébese esto por varias razones.

En primer lugar, porque María es un individuo de la especie humana, descendiente de Adán, y habiendo sido la naturaleza humana despojada en éste de los dones preternaturales de integridad, impasibilidad, inmortalidad, etc., María recibió esta naturaleza, en cuanto a estos dones, en el mismo estado en que la dejó el pecado de nuestros primeros padres. De otra suerte María no sería un individuo de la especie humana descendiente de Adán, lo que a todas luces es falso.

La misma distinción existente entre las penas naturales y personales del pecado original nos conduce al mismo término de una manera clara y perfectamente lógica. Porque la exención, por especial privilegio de la incursión de hecho en el pecado original y en las penas personales del mismo, no implica ni mucho menos la exención de las penas naturales, a no ser confundiendo las unas con las otras, o negando la distinción que entre todas ellas existe. Por eso, todos aquellos autores que afirman a carga cerrada que la Concepción Inmaculada de María es una «exención *total* de la sentencia de muerte», o que de la primera tratan de inferir la segunda, incurren en una lamentable confusión que puede dar lugar a muchos errores.

La distinción entre la naturaleza de los bautizados y la del estado

de inocencia prueba también lo mismo. Pues en los bautizados no existe el pecado original, y sí todas las penas naturales del mismo, como la mortalidad, pasibilidad, etc. Por consiguiente la liberación del pecado original no lleva de suyo consigo la exención de las penas naturales del mismo, y por tanto, de la muerte.

De lo contrario el privilegio mariano de la Concepción Inmaculada no sería uno, sino múltiple, lo que valdría tanto como afirmar la existencia en María de muchos privilegios distintos de los que en realidad tiene, sin razón suficiente para ello.

Cierto que Jesucristo fué también individuo de la especie humana descendiente de Adán, y sin embargo no estaba sujeto a ninguna de las penas del pecado original. Pero ¿quién no ve la diferencia tan grande que existe entre Jesucristo y María en cuanto a ésto? Jesucristo fué individuo de la especie humana descendiente de Adán por *voluntad libre*, y María por *necesidad*; Jesucristo *tomó* voluntariamente los defectos naturales compatibles con el fin de la Encarnación y la perfección de la Unión Hipostática, y María las *aceptó* también voluntariamente para cooperar con su Hijo a los fines de la Encarnación, pero no los *tomó libremente*, sino por *necesidad de naturaleza*. ¿No dice Santo Tomás que las penas naturales consiguientes al pecado original son causadas por los mismos principios de la naturaleza? Y ¿no fué María por naturaleza un individuo de la especie humana, y descendiente de Adán?

Sin embargo, en María estos defectos naturales no tuvieron razón de *penas* del pecado original, que no contrajo, ni tuvo de hecho, y del cual fué exenta por especialísimo privilegio de Dios, sino tan sólo de necesidades de naturaleza. Y así, la muerte, la pasibilidad, excepto en cuanto a la rebelión de la carne contra el espíritu, etc., fueron en María una necesidad natural y no una pena del pecado, y por eso en Ella la muerte pudo tener modalidades distintas, como las tuvo en Jesucristo (III P., q. 47, a 1 ad 2^{um}) de las que comunmente tiene en nosotros. En cambio, estos mismos defectos en nosotros, aún después del Bautismo, tienen razón de penas del pecado original en el que todos incurrimos y todos contraemos. Y aquí está la diferencia fundamental entre el Bautismo y el dogma de la Inmaculada Concepción, en nosotros y María respectivamente, respecto de las penas naturales del pecado original.

Que María aceptó voluntariamente todos estos defectos y necesidades de naturaleza, como hacen las almas santas, para unirse íntimamente con su divino Hijo en la obra redentora y expiatoria del

pecado del hombre, no hace falta decirlo siquiera. Pero una cosa es morir por aceptación simplemente voluntaria, sin estar sujeto a la muerte; otra muy distinta estar natural y necesariamente sujeto a ella, aún cuando también se acepte voluntariamente; y otra muy distinta tenerla como castigo del pecado inmediata y subjetivamente contraído. Lo primero pertenece a Jesucristo, lo segundo a María, y lo tercero a los demás mortales.

De lo dicho se sigue que María estaba natural y necesariamente sometida a la muerte, así como a otras necesidades de naturaleza, v. gr. al trabajo, al cansancio, a la hambre, a la sed, etc., no como penas de un pecado que no tuvo, ni contraído, sino como exigencias imperiosas de su misma naturaleza. No hay otra razón verdaderamente convincente para afirmar la muerte de María. Por eso todos aquellos que afirman de una manera absoluta que la Virgen María quedó exenta de la muerte en virtud de su Concepción Inmaculada, incurren manifiestamente en una falsedad, al mismo tiempo que dan pábulo a una doctrina errónea sobre la Asunción de María.

III

La muerte de María y su Asunción gloriosa a los cielos.

No siendo el dogma de la Concepción Inmaculada de María una reintegración de Esta al estado de inocencia, ni implicando la preservación del pecado original la exención de las penas naturales de éste, síguese que la afirmación según la cual María no estuvo sometida a la muerte, supone la exístencia en Ella de un privilegio distinto y tan extraordinario como el de su Concepción Inmaculada y el de su Asunción gloriosa a los cielos en cuerpo y alma, sin fundamento alguno que lo avale. Puesto que para admitir este privilegio distinto sería necesario probar antes una de estas dos hipótesis: a) que María no estaba sometida a las leyes necesarias de la naturaleza humana; b) o que, aunque lo estuviera, había sido relevada por Dios de la ley de morir por un privilegio verdaderamente excepcional.

La primera no es admisible por totalmente gratuita y absolutamente falsa, pues todo individuo de una naturaleza está bajo la égida de las leyes necesarias de su propio ser. Jesucristo es un caso excepcional que no se puede aducir en contra. En primer lugar, porque tomó la naturaleza humana de una manera enteramente voluntaria, como pudiera haber tomado cualquier otra y el universo entero.

Y, además, porque tenía poder sobre toda ley natural de cualquier ser creado, con facultad suficiente para tomar unas y dejar otras, y por tanto las que tomaba lo hacía voluntariamente. Lo que no se puede afirmar de María que, naturalmente, era un individuo de la especie humana, y, por tanto, estaba sometida necesariamente a sus leyes y exigencias, no teniendo, por otra parte, poder sobre las leyes naturales de su propio ser.

La segunda hipótesis, o sea, que fué preservada de la muerte por Dios, tampoco puede tener cabida en buena teología. Porque, expresando un privilegio tan extraordinario de María, para que pudiera ser admitido en teología, sería necesario que este privilegio constara de alguna manera en la Sagrada Escritura o en la Tradición; o bien se dedujera de alguno de los dogmas marianos, o que estuviera necesariamente ligado con la misma Asunción de María a los cielos, de tal modo que no pudiera esta afirmarse sin presuponer aquel. Ahora bien, ninguno de estos extremos resiste la prueba, no digamos de una demostración suficiente y eficaz, pero ni siquiera aparente.

Pues no creo yo que abrigue nadie la pretensión de hallar base sólida en la Escritura para atribuir a María este privilegio de la exención de la muerte. Antes por el contrario, la universalidad de la muerte es una verdad clara y firmemente enseñada en la divina revelación (Rom. V, 12).

En cuanto a la tradición, cierto que existe la de algunas iglesias griegas. Pero carece de valor probativo. En primer lugar, porque esos testimonios se encuentran a propósito de la Asunción y no directamente sobre la exención de la muerte de María, privilegio enteramente distinto del de la Asunción, y nada de particular puede tener que el fervor mariano hiciera que algunas iglesias concibieran aquella, prescindiendo de la muerte, como un paso de la vida a la gloria del cielo. En segundo lugar, porque dado el poco tiempo que medió entre la muerte de María y su Asunción gloriosa a los cielos es muy explicable que algunos afirmaran la Asunción sin la muerte. Y por último, porque la tradición particular de algunas iglesias no puede prevalecer contra la universal de la iglesia latina, que afirma la Asunción después de su muerte, siendo los testimonios acerca de la muerte de María anteriores a los mismos de su Asunción a los cielos.

Tampoco la exención de muerte se desprende de ningún dogma mariano. Pues el único que parece tener alguna relación con ella es

el de su Inmaculada Concepción, y ya hemos visto que lejos de eso más bien supone la necesidad de la muerte y la reafirma. Porque este dogma supone la existencia del pecado original con los efectos que acarreó en la naturaleza humana, entre los cuales se cuenta la necesidad de morir, de la cual no exime la preservación de la mancha del primer pecado. Y por lo que toca a las relaciones de la muerte de María con su Asunción a los cielos es bien notorio, que ésta de la misma manera puede darse con o sin la muerte de María. La Asunción de María en cuerpo y alma a los cielos es un privilegio extraordinario que la exime de la ley universal de la resurrección y glorificación del cuerpo al final de los tiempos, la cual supone la muerte. Pero si a la Asunción de María no precedió la muerte, este privilegio sería doble y no uno solo, a saber, el de la exención de morir y el de la glorificación del cuerpo antes del fin de los tiempos. Y no es así cómo la tradición entiende la Asunción de María, la cual concibe como un solo privilegio, distinto del de su Concepción Inmaculada y de todos los demás privilegios marianos.

La teología sustenta de manera firme la Asunción, apoyándose principalmente en la fe de la Iglesia durante tantos siglos, como interpretación legítima de las realidades profundas de la maternidad divina, sobre todo después de la definición de la Concepción Inmaculada de María. Pues aunque la S. Escritura nada nos diga acerca de este privilegio de María, de una manera formal y explícita, ni tampoco tenga razones especulativas necesarias para probarlo de un modo eficaz, sino tan sólo como una suma congruencia, basta según enseñan los Santos Doctores y Teólogos el sentimiento de los fieles, cuando llega a ser universal, como sucede en el caso presente, para probar de una manera segura y eficaz la revelación de una verdad, siendo argumento suficiente para su definibilidad por la Iglesia. Mucho más si, como sucede en el caso presente, razón teológica y sentimiento universal de la fe de los fieles marchan juntos por el mismo camino, dándose el abrazo íntimo y supliendo el segundo lo que por sí sola no puede suministrar la primera con absoluta certeza de un modo puramente especulativo.

Para lo cual no hace falta precisamente que este sentimiento de la fe de los fieles comience en los tiempos apostólicos, sino que conserva todo su valor, en cuanto al conocimiento y explicación de la verdad revelada, aunque se produzca después. Porque la universalidad y permanencia de la fe del pueblo cristiano en el asentimiento a una verdad, como revelada, no puede reconocer otra causa que el

Espíritu Santo iluminando y guiando las conciencias de los fieles, el cual es garantía absoluta de verdad.

Y si a esto se añade el Magisterio ordinario y universal de la misma Iglesia, en su liturgia, en la predicación, en las instrucciones tanto escritas como orales de los Pastores a sus fieles desde hace catorce siglos; en los votos y peticiones de la definición dogmática de la Asunción tanto de Obispos como de las diferentes Ordenes religiosas, de las Universidades Eclesiásticas y de otras entidades religiosas particularmente en los últimos tiempos—magisterio que constantemente viene enseñando y proclamando la Asunción de María a los cielos en cuerpo y alma gloriosos después de su muerte—parece que no se trata ya solamente de la definibilidad de una verdad revelada, sino más bien de una verdad perteneciente al depósito de la fe, al menos para los que conozcan la existencia de ese magisterio y sus relaciones con nuestra fe. Pues como enseña el Concilio Vaticano «fide divina el catholica ea omnia credenda sunt, quae in verbo Dei scripto vel tradito continentur, et ab Ecclesia sive solemn iudicio sive *ordinario et universali magisterio* tanquam divinitus revelata credenda proponuntur» (De fide catholica, c. 3.).

En síntesis: La Asunción de María a los cielos sin pasar antes por el trance de la muerte, implicaría la atribución a María de otro privilegio tan extraordinario como el de su Asunción a los cielos y distinto de éste, sin garantías ni fundamento suficientes que lo acrediten a los ojos de la razón teológica. Por lo cual creemos que en la definición dogmática de la Asunción debiera ser incluida la muerte de María como explicación de aquélla.

FR. MANUEL CUERVO, O. P.

Profesor de Teología Dogmática en la
Universidad Pontificia de Salamanca.

La muerte de la Santísima Virgen postulada por su gracia santificante

María murió porque procedía de Adán *pecador*. El pecado de su progenitor influyó en su muerte de dos maneras: primero, porque destituyó a la naturaleza del don de la inmortalidad con que Dios la había dotado gratuitamente, y segundo, porque transmitió a ésta lo que viene llamándose *debitum peccandi*, que en la Santísima Virgen no tuvo otra manifestación que la de un desorden con tendencia a convertirse en moral, pero que quedó sólo en corporal por haberle quitado esta tendencia la gracia que recibió abundantísima en el primer instante de su Concepción. Como se ve, la muerte se explica por una razón teológica; es cierto que muere por la natural corruptibilidad de su cuerpo; pero esta corruptibilidad natural, que estaba en suspenso, se rehabilitó en Adán y en nosotros por el pecado que todos cometimos; y en María, por el pecado cometido por Adán y por el débito contraído por Ella.

Pero las relaciones entre el pecado y la muerte y entre la gracia y la vida no se fundan en la naturaleza de las cosas, sino en la libre determinación de Dios. Dios quiso que este defecto natural quedara en suspenso con la gracia y se rehabilitara con la caída, como pudo querer otra cosa. La determinación divina de ligar la gracia con la inmortalidad se limitaba solamente al estado de inocencia en que fueron creados los primeros padres. En el estado de naturaleza caída y reparada por Cristo, la muerte es compatible con la gracia santificante, pues de hecho mueren todos, justos y pecadores. Y la que tuvo María no era la del estado de inocencia, sino la del estado reparado; no era la de Adán, sino la de Cristo. Su gracia, por lo tanto, podía coexistir con la muerte.

Una vez rehabilitado en todos los hombres, por obra y gracia del pecado de Adán, el defecto físico de la mortalidad, en María, además, por el débito que le comunicó su progenitor, y en nosotros, por el pecado original que personalmente participamos, ¿no pudo Dios

someterlo a nuevas leyes y hacer que obedezca a otros imperativos? Acabamos de decir que las relaciones entre la muerte y el pecado y entre la vida y la gracia dependen de su libre voluntad. Y esta voluntad puede ordenar la gracia a la vida sin pasar por la muerte, como lo hizo con los primeros padres en el paraíso, y puede ordenarla también haciendo que quien la tiene llegue a la inmortalidad por la resurrección, en cuyo caso se tratará de una gracia que conducirá a morir, no porque sea este su fin, sino porque es medio para llegar a la última meta. Esto hace la gracia cristiana.

La de la Santísima Virgen no era como la de Adán inocente, pues sabemos que no se la comunicó él, sino Cristo. Por no ser la de Adán, no tenía anejo el don de la inmortalidad; y, en consecuencia, debía morir por la natural complexión de su naturaleza humana. Por ser la de su Hijo, estaba ordenada a la vida inmortal mediante la resurrección; y, por lo tanto, tenía que pasar imprescindiblemente por la muerte. Y así, Dios utilizaba para fines sobrenaturales y divinos un defecto físico-natural, rehabilitado en su Madre por el pecado del primer hombre.

La gracia de María es triple: de Maternidad divina, de Maternidad espiritual e individual. La primera la santificaba en orden a Cristo, de quien era verdadera y digna Madre; la segunda, en orden a nosotros, de quienes es Madre también, pues nos da el ser sobrenatural que tenemos; la tercera, en orden a Dios, de quien era Hija adoptiva. Si estas gracias no son tres cualidades realmente distintas, son, cuando menos, tres formalidades distintas de una misma realidad sobrenatural, a la manera como Santo Tomás afirma que son formalmente diversas, aunque realmente idénticas, las gracias capital y habitual de Cristo (1).

La gracia individual hace morir a quien la posee, para por este camino conducirlo a la gloria de la resurrección y de la vida inmortal; y la de la Maternidad espiritual también; esta Maternidad se ejerce en la actual economía mediante la corredención, y la corredención se consuma muriendo. Podemos llamarla gracia *corredentora*, como a la individual la llamamos gracia de *Redención*.

He aquí el resumen de cuanto vamos a decir: María se santifica individualmente con la gracia de Cristo. Es la primera beneficiada de la obra que su Hijo realiza. Pío IX lo recuerda en la definición dog-

(1) *Sum. Theol.*, III, q. 8, a. 5.

mática cuando dice que el privilegio de su primera santificación se debió «a la previsión de los méritos de Jesucristo, Salvador del género humano».

Ahora bien, la gracia de Cristo conduce a la muerte por muchos capítulos: primero, porque es *sanante*; sana causando dolor y haciendo morir. Sana el mal moral, pero en María, no, porque no lo tuvo; y sana el mal físico del dolor y de la muerte. Sana haciendo padecer y haciendo morir, para así dar el bienestar y la vida resucitada y gloriosa. Conduce a morir, en segundo lugar, porque es gracia *cultural* y habilita para hacer actos de culto que culminan en la muerte de quien los realiza, mediante el sacrificio de sí propio. Y conduce, por último, a lo mismo, por lo que tiene de *configuradora* con Cristo.

Siguiendo este esquema, vamos a dividir el artículo en los apartados siguientes:

- I.—La gracia de la Redención y la gracia de María.
- II.—Esta gracia la destinaba a morir, por ser sanante.
- III.—La destinaba también a morir, por ser cultural.
- IV.—La destinaba a morir por ser configuradora con Cristo.

I.—LA GRACIA DE LA REDENCIÓN Y LA GRACIA DE MARÍA

La gracia de María era gracia de Redención y no de justicia original. Esto es hoy asunto conclusivo. Si fué discutible en algún tiempo, hoy ya está del todo decidido. Las disputas inmaculistas no siempre derivaron por buenos derroteros, y no faltaron interpretaciones del privilegio que dejaban en entredicho la universalidad de la Redención hecha por Cristo, y hacían a la Santísima Virgen sujeto de excepción, no por obra y gracia del Redentor, sino sólo por la dignidad excelsa de quien de Ella debía venir. María, en estas suposiciones, no necesitaba ser redimida porque, antes que el pecado apareciera en las previsiones divinas, estaba ya predestinada a ser Madre de Dios, y, por ello, a ser completamente limpia.

Sin embargo, muchos teólogos que, aun antes de ser definido, con tanto ahinco defendieron el privilegio mariano, hacían a María redimida; y, por lo tanto, la gracia del privilegio era gracia que procedía de Cristo Redentor. Pío IX recoge esta doctrina en la definición dogmática; en consecuencia, hoy no podemos dudar de que la Virgen se santificó con esta gracia. La Santísima Virgen no sólo es redimi-

da, es la más redimida, no porque el Redentor tuviera que *quitar más* en Ella, sino porque *le dió más*; y con lo que le dió se la previno del mal que debía tener.

La Redención en nosotros no es tan abundante, aunque sea muchísimo. No nos previene del pecado, aunque nos libre de él. En María fué una Redención previsoras del mal moral que nunca tuvo, a pesar de estar ordenada a tenerlo; y liberadora del mal físico, que tuvo. Este mal físico sabemos cuál es: el dolor y la muerte, efectos naturales de nuestra propia complexión rehabilitados por el pecado del primer padre. Pero la gracia de Redención la liberó de estos males *a la manera* cómo Dios ha determinado que se liberen con ella. La relación entre la gracia y las perfecciones físicas no es intrínseca, sino que depende de la libre voluntad divina. Y Dios ha determinado que la gracia de Cristo los libere *pasando por ellos*.

¿Qué es esta gracia de Redención de que venimos hablando? Es la que procede de Cristo Redentor, la ha tenido El y produce efectos redentores. Por faltar la primera condición no podría llamarse gracia redentora la que procediera de Cristo en un signo anterior a la Redención, caso que Dios hubiera determinado encarnarse antes de prever la caída; ni fué tampoco la que concedió a Adán en el paraíso, ni la que dió a los ángeles cuando los creó. Ponemos la segunda condición, porque la causa *tiene* siempre lo que deja en el efecto.

Pero, en definitiva, es la tercera condición la que determina la manera de ser de esta gracia. El fin es quien condiciona la naturaleza del agente y de la forma que el agente produce. El fin en este caso es nuestra liberación del pecado y de sus consecuencias, mediante un sacrificio con el que se salda la justicia divina. Luego determinaremos las notas características que, por exigencias de este fin, debe tener la gracia con la que se alcanza y con la que previamente se santificó quien lo cumplió.

Puede parecer extraño que hablemos de la *gracia de Redención* como de algo distinto a la gracia del *estado de inocencia*, y que digamos que la producida por Cristo no es igual a la que se concedió a Adán en el paraíso. ¿Es que acaso no pertenece toda gracia santificante a una misma especie átoma? Así es, en efecto, según la Teología tomista. Y, sin embargo, hablamos de diversas gracias santificantes, sin que con ello nos opongamos lo más mínimo a las enseñanzas de Santo Tomás.

Toda gracia santificante pertenece a una especie átoma; no hay

diversas especies ontológicas. Hay gracias mayores y menores, como hay hombres más perfectos y menos perfectos; pero como éstos pertenecen a un mismo grado ontológico del ser, aquéllas son una misma realidad específica. Todas son participación de la naturaleza divina, que es una y simple; y no puede haber diversas gracias como no puede haber diversas naturalezas en Dios. Es cierto que una cosa simple puede participarse en diversos grados, y cada uno de estos grados de participación puede constituir una especie ontológica distinta. Y así, por ejemplo, nuestro ser, nuestra inteligencia, nuestra vida, son participaciones del ser, de la inteligencia y de la vida divinas; lo son también el ser, la inteligencia y la vida de los ángeles; y el ser y la vida de los seres inferiores. Dios es simple, y, sin embargo, las participaciones analógicas de sus perfecciones forman las diversas especies de criaturas que hay en el mundo. La unidad divina no es obstáculo a la multiplicidad de sus participaciones; ni la divina simplicidad obstaculiza tampoco la diversificación específica de quienes analógicamente tienen las perfecciones que en esta divina simplicidad se identifican (2).

A pesar de lo cual, creemos cierto que la gracia es una, con unidad específica átoma. No es igual la participación de las perfecciones divinas por vía natural y por vía sobrenatural. Cuanda Dios crea, y comunica a una criatura el ser, la vida o la inteligencia, se reflejan en ésta *el ser, la vida y la inteligencia* del Criador; no es *divinidad*. En otros términos, las criaturas no son participaciones de Dios bajo la razón de Dios, sino bajo la razón de ser, de inteligencia, de vida, etcétera. Y estas perfecciones son analógicas y admiten diversidad de grados específicos. En cambio, con la gracia no se participa a Dios en lo que tiene de ser, inteligencia, etc., sino en *lo que tiene de Dios*. Y la *deidad* no admite especies, como las admiten la inteligencia, la vida y el ser. Y al no admitir especies, quien la tiene la tiene *como es*; en mayor o menor grado, pero como es. Es, pues, una realidad específicamente idéntica en todos cuantos la participan; aunque no sea específicamente idéntica en éstos y en Dios, porque no pueden ser lo que es por esencia y lo que es por participación.

Hay otra razón para probar la unidad específica átoma de todas las gracias santificantes. Procede de la consideración de su efecto formal, que es divinizar. Ciertamente que esto admite muchos grados; pero

(2) «Perfectiones in Deo praeexistunt unite et simpliciter; in creaturis vero recipiuntur divise et multipliciter». (*Sum. Theol.*, I, q. 13, a. 4).

se trata de más y menos que no cambia el ser específico. No es específicamente distinta la santificación de los atrasados y la de los adelantados: como no es tampoco específicamente distinto el término en el que se consuma la obra de la gracia, que es la gloria. Todos poseerán en el cielo la misma gloria, aunque cada uno la posea en diverso grado y con diversa perfección.

Creemos que la gracia santificante pertenece toda ella a una misma especie, pero que esta única especie ontológica admite diversidad de especies morales. Con lo que podemos ya distinguir entre gracia santificante del estado de inocencia y gracia santificante del estado de redención. Excusamos decir si esta distinción cabe con más desahogo, caso de que, como sostienen algunos teólogos no tomistas, quepan en la gracia diversas especies ontológicas. Al hablar, pues, de la gracia cristiana, como diferente de la del estado de inocencia, nos colocamos en la posición de quienes defienden la mínima razón diversificadora, mínima que creemos suficiente para el caso. Si algún lector se coloca en la de quienes defienden la máxima, podrá admitir más desahogadamente aún que nosotros la diferencia entre la gracia de Adán inocente y la de Cristo.

¿En qué consiste la diversificación moral? El fin es lo que da ser y denominación a las cosas morales. Hay en los seres especies moralmente diversas cuando hay diversos fines o destinos que cubrir. Ciertamente que la diversidad de fines y destinos exige diversidad de cualidades o aptitudes en el destinado; pero no siempre exige distinto orden ontológico de ser en el sujeto que tales aptitudes tiene. Por ejemplo, el hombre es uno, con unidad específica átoma; no hay muchas especies ontológicas de hombres; todos, en mayor o menor grado, son animales racionales; todos tienen cuerpo y alma, más o menos capacitados. Y entre ellos hay unos que mandan y otros que obedecen, porque unos tienen más desarrolladas las facultades que otros. De aquí se originan dos especies morales de hombres: la de los gobernantes y la de los gobernados.

Otro tanto sucede con la gracia, que esencialmente es una participación de la divinidad; pero esta participación puede tener diversos fines. De aquí surge la diversidad de sus especies morales. Cristo, por ejemplo, tuvo dos especies de gracias participadas, la capital y la habitual. Las dos eran una misma realidad, pero con distinto efecto formal. La capital se ordenaba a nuestra santificación; la habitual a la suya. Mejor dicho, las dos le santificaban a El, pero la primera

como *cabeza* o *principio* de nuestra vida espiritual, y la segunda, como individuo particular. Dos fines distintos y dos funciones distintas de una misma cosa (3).

A Adán le sucedía algo parecido. Tenía también una gracia que le santificaba doblemente: como cabeza de toda su descendencia y como individuo. En el estado de inocencia poseía dos especies morales de gracia: individual, una, y social, otra; aunque las dos fueran una misma entidad física. Como pecador tuvo asimismo dos especies morales de pecado: uno, social, y otro, individual; aunque los dos fueran en él uno sólo.

¿Es de idéntica especie la gracia que Cristo trajo al mundo y la que perdió para el mundo el primer padre? En el supuesto de que no quepa diversidad ontológica, hemos de decir que son *específicamente* idénticas. Pero es del todo cierto que son también *moralmente* distintas. Muchos teólogos dirán, incluso, que podían ser *ontológicamente* diversas. Que fueran diversas, con diversidad moral, de fin o de destino, aparece por los distintos efectos que producen. A Adán le elevó o divinizó; además, le hacía inmortal; y, por último, daba los otros dones preternaturales, que ya conocemos. Lo que no hizo fué *sanarle*, porque no se le dió para hacerle pasar del estado de pecado al de amistad con Dios. Fué creado en estado de gracia, según Santo Tomás (4), y con él la generalidad de los teólogos. Caso de que, como han pensado algunos, no hubiera sido creado en él, siempre es cierto que fué elevado, sin que le precediera caída ninguna. Por lo tanto, no fué gracia *sanante* y sí *elevante*.

En cambio, la de Cristo *sana*. Es *elevante*, como toda gracia divina, que es esencialmente divinizadora. Pero cuando va a producir su efecto en los hombres, cuando los va a elevar o divinizar, se encuentra con obstáculos que es preciso, previamente, eliminar: el pecado, sus efectos moralmente malos, como son las imperfecciones, las malas inclinaciones; y sus efectos físicamente malos: la sujeción al dolor y a la muerte. Y necesita previamente sanar el defecto que obstaculiza *el grado* de elevación que intenta producir (5). Sana el pecado

(3) «Eadem est, secundum essentiam, gratia personalis, qua anima Christi est justificata, et gratia ejus secundum quam est caput Ecclesiae, justificans alios; differt tamen secundum rationem.» (*Sum. Theol.*, III, q. 8, a. 5).

(4) *Sum. Theol.* I, q. 95, a. 1.

(5) «Virtute gratuita superaddita virtuti naturae [o sea, la gracia] indiget homo in statu naturae integrae quantum ad unum, scilicet, ad operandum et vo-

mortal, si quiere producir la justificación; los veniales, las imperfecciones, el fómite, si produce santidad mayor; el dolor y la muerte, si produce la santidad propia de la gloria.

La gracia cristiana tiene el carácter *elevante* del que ninguna gracia puede prescindir. Por el hecho de ser participación de la naturaleza divina ha de divinizar necesariamente a quien la posee, y no otra cosa es este carácter de que hablamos.

Pero eleva con características especiales, que proceden de la consideración del sujeto elevado, del medio con el que se eleva y del acto en el que se resume la eficacia de su valor elevador. Por el sujeto elevado la gracia de Cristo es *sanante*. Es gracia que se ordena al hombre *caído y enfermo*. Previamente hay que sanarlo. Sin la desaparición del pecado no se puede divinizar. Y si la divinización es de un grado muy superior, exigirá la desaparición de otros defectos más radicales aún: las imperfecciones, las malas inclinaciones, el fómite. Por parte del medio con el que el hombre se eleva hasta divinizarse. la gracia cristiana es *cultural*. Nos diviniza mediante el valor divino del sacrificio redentor; y el sacrificio es un acto esencialmente sacerdotal o de culto. Por último, por parte del acto que da valor a la obra santificadora de Cristo, su gracia es de padecimiento y de muerte, pues el sacrificio con el que nos la gana le condujo a morir. Y por eso, la gracia con la que participamos de lo que por nosotros hizo, nos configura con El *paciente y moribundo*.

Santo Tomás habla muchas veces de estas tres notas características de la gracia cristiana. Además de ser divinizadora o de elevarnos, viene a decir, es *sanante, cultural y configuradora con Cristo en la Cruz*. Citaremos sus palabras más tarde.

La gracia sacramental es cristiana. Los Sacramentos han sido instituidos por Dios para por ellos comunicarnos la Redención hecha mediante el sacrificio redentor ofrecido en el Calvario (6). Son, pues, medios en los que se contiene *lo de Cristo*, lo que ganó para nosotros con la eficacia *meritoria* de su Pasión y lo que hizo para nosotros mediante la eficacia *efectiva* de la misma (7). Parece natural,

lendum bonum supernaturale; sed in statu naturae corruptae quantum ad duo, scilicet, ut sanetur, et ulterius ut bonum supernaturalis virtutis operetur». (*Sum. Theol.*, I-II, q. 109, a. 2).

(6) *Sum. Theol.*, III, q. 64, a. 3.

(7) «Passio Christi, quae competit ei secundum humanam naturam, causa est nostrae justificationis, et meritorie et effective». (*Ib.*).

por lo tanto, que la gracia sacramental contenga las características de que venimos hablando. Y Santo Tomás se las atribuye.

Pregunta si esta gracia añade algo a la de las virtudes y dones (8). Las virtudes y los dones pertenecen a lo que la gracia tiene de común, o de elevente, o de perfectiva y divinizadora. Por ser energías divinas se bastan a sí mismas (las virtudes y los dones) para evitar el mal en el presente y en el futuro; con estos hábitos no se hace ni se hará el mal, sino el bien. Pero para quitar el mal *pasado* hace falta algo más; hace falta la gracia sanante o cristiana o sacramental, con lo que se aminora o se quita el reato malo que en nosotros dejan los pecados. La mácula de pecado, que queda después que el acto pecaminoso pasó; el fómite, o mala inclinación; las cuatro clásicas heridas, que son efectos de la caída; los defectos físicos; todo esto queda, y no lo quitan ni la gracia con lo que tiene de elevadora ni la gracia con lo que tiene de virtud y de don. Lo quita la gracia con lo que tiene de sanante o de sacramental (9).

Con los sacramentos del bautismo y de la penitencia desaparece el reato de culpa; con los otros desaparecen los otros males, y si no desaparecen totalmente en esta vida, por lo menos se aminoran. Se aminoran las malas inclinaciones, las heridas morales que siempre arrastramos aun cuando estemos en gracia, etc.

No perdamos de vista que estamos hablando de la gracia sacramental, en cuanto tiene las características de cristiana. Pudiera suceder que algún cristiano no recibiera los Sacramentos, y sería grave equivocación pensar que al no recibirlos no recibe el influjo de Cristo. El primer cristiano fué el propio Cristo, que no recibió la gracia por sacramento ninguno. La segunda su Madre, que tampoco necesitó sacramentos, pues tenía un medio de comunicación más inmedia-

(8) *Sum. Theol.*, III, q. 62, a. 2.

(9) «Sicut virtutes et dona addunt super gratiam communiter dictam quamdam perfectionem determinate ordinatam ad proprios actus potentiarum, ita gratia sacramentalis addit super gratiam communiter dictam, et super virtutes et dona, quoddam divinum auxilium ad consequendum finem sacramenti». (*Ib.*).

Y determina el carácter sanante de esta gracia sacramental: «Per virtutes et dona excluduntur sufficienter vitia et peccata quantum ad praesens et futurum, inquantum scilicet, impeditur homo per virtutes et dona a peccando; sed quantum ad praeterita peccata quae transeunt actu et permanent reatu, adhibetur homini remedium specialiter per sacramenta». (*Ib.*, ad 2m).

«Gratia sacramentalis ad duo praecipue ordinari videtur, videlicet, ad tollendos defectus praeteritorum peccatorum, inquantum transeunt actu et remanent reatu, et ad»... (*Ib.*, a. 5).

to: la presencia de su Hijo, encarnado en Ella. Y ni la gracia de Cristo ni la de María dejó de ser cristiana; lo era, sin pasar por los Sacramentos, que son medios de comunicación aptos para quienes no tenemos otros más inmediatos.

Esta característica de *sanante*, que Santo Tomás atribuye a la gracia cristiana y que aparece con toda claridad en los Sacramentos, se da aún en los que no recibieron sacramento alguno, ni tuvieron mal ninguno moral que sanar, pues no sólo sana el mal moral, sino también el físico, que es efeto del moral. Pero a su tiempo; no inmediatamente después de recida, sino cuando llega la oportunidad prefijada por Dios. La gracia de Cristo tiene virtud para sanar los defectos del dolor y de la muerte, después de haber hecho pasar por ellos (10) y de haber dado en el entretanto fuerza física de resistencia.

La segunda nota característica de esta gracia es la de ser *cultural*. También el Angélico está muy explícito a este propósito. La gracia sacramental, dice, nos habilita para hacer ciertos actos determinados de la vida cristiana (11), entre los que están los específicamente culturales (12). Y se concibe porque, así como el carácter sanante se requiere porque el sujeto que la ha de tener tiene algún defecto que es preciso subsanar (cosa que no sucedía en Adán inocente, quien, por lo tanto, no necesitaba previa sanción), así se requiere el carácter cultural, porque Dios determinó que nuestra reparación se hiciera mediante un acto específicamente religioso: mediante el *sacrificio*, que es el acto esencial de culto.

La tercera nota de la gracia cristiana es: en Cristo, tener eficacia mediante la Pasión y la Muerte; y en los cristianos, ser *configurado* de Cristo paciente y moribundo. También esto es necesario desde el momento en que Dios determinó que nuestra reparación se hiciera para no sucumbir ante el uno ni ante la otra.

(10) «Baptismus habet virtutem auferendi poenalitates praesentis vitae, non tamen eas aufert in praesenti vita, sed ejus virtute auferentur a justis in resurrectione, quando mortale hoc induet immortalitatem». (*Sum. Theol.*, III, q. 69, a. 3).

(11) «Ordinantur sacramenta ad quosdam speciales effectus necesarios in vita christiana». (*Sum. Theol.*, III, q. 62, a. 2). «Gratia virtutum et donorum sufficienter perficit essentiam et potentias animae quantum ad generalem ordinacionem actuum animae; sed quantum ad quosdam speciales effectus qui requiruntur in vita christiana, requiritur sacramentalis gratia». (*Ib.* ad 1m).

(12) «Gratia sacramentalis ad duo praecipue ordinari videtur... et ad perficiendam animam in his quae pertinent ad cultum Dei secundum religionem vitae christianae». (*Sum. Theol.*, III, q. 62, a. 5).

por un sacrificio *cruento*. Pudo repararnos de mil modos; pero determinó que fuera de éste. Y desde el punto y hora en que lo determinó, la gracia de Cristo debía conducirle a morir; y la de los cristianos, que son vivencias suyas, a la muerte les lleva también. Oigamos a Santo Tomás: Por su Pasión nos liberó de los pecados de manera eficiente y meritoria; y en su Pasión también realizó el rito de la religión cristiana, ofreciéndose a sí mismo como hostia (13). Y el cristiano, que recibe la gracia de Cristo, debe configurarse a El que padece y muere (14).

Dijimos al principio que gracia de Redención era la que venía del Redentor, estaba en El, y nos redimía. Hemos determinado ya sus notas. Veamos si se hallaba en Cristo con estas notas.

Sobre las dos últimas no existe duda ninguna. No cabe duda que pasó por la Pasión y la Muerte. Los capítulos IX y X de la Epístola a los Hebreos dan testimonio de la determinación de Dios sobre esto; y los cuatro Evangelios narran detalladamente cómo se cumplió.

Que su Pasión y su Muerte tuvieron carácter cultural, también nos lo enseña San Pablo muchas veces. En ellas hubo muchos valores: padeciendo y muriendo *mereció* la gracia para los hombres, que andaban muy necesitados de ella; *satisfizo* la deuda que con Dios tenían contraída; los *liberó* de la esclavitud del demonio, a quien estaban entregados por el pecado. Y realizó todo esto con un acto que era

(13) «Christus liberavit nos a peccatis nostris praecipue per suam passionem, non solum efficienter et meritorie, sed etiam satisfactorie. Similiter etiam, per suam passionem initiavit ritum christianae religionis, offerens seipsum oblationem et hostiam Deo». (*Sum. Theol.*, III, q. 62, a. 5).

(14) «Oportet quod ad immortalitatem et impassibilitatem gloriae, quae in Christo inchoata est, et per Christum nobis acquisita, perveniamus conformati prius passionibus ejus». (*Sum. Theol.*, I-II, q. 85, a. 5, ad 2m).

«Membra autem oportet capiti conformari. Et ideo sicut Christus primo habuit gratiam in anima cum passibilitate corporis, et per passionem ad gloriam immortalitatis pervenit... ita et nos... configurati passionibus et morti Christi, in gloriam immortalem perducimur». (*Sum. Theol.*, III, q. 49, a. 3, ad 3).

«Rationabiliter [permanecen las penalidades de esta vida]... quia per baptismum homo incorporatur Christo et efficitur membrum ejus. Et ideo conveniens est ut id agatur in membro incorporato, quod est actum in capite. Christus... habuit corpus passibile, quod post passionem et mortem est ad vitam gloriosam resuscitatum Unde et Christianus... habet corpus passibile in quo pro Christo possit pati, sed tandem resuscitabitur ad impassibilitatem vitae». (*Sum. Theol.*, III, q. 69, a. 3).

esencialmente *sacrificio*, y que se llama por antonomasia *sacrificio redentor*.

En los dos citados capítulos del Apóstol se llama a la Muerte de Cristo sacrificio y oblación. Y porque el sacrificio es un acto cultural y necesita de un actor capacitado para realizarlo, el poder redentor es un poder sacerdotal. El sacerdote hace el sacrificio, y no podía dejar de serlo quien debía realizar el sacrificio redentor. «Cristo no se hizo sacerdote por propia determinación, sino que fué elegido por Dios para serlo (15). Es sacerdote que no sacrifica sangre ajena, sino sangre propia» (16).

Con lo que se apunta una idea nueva, la de que Cristo es, además, víctima de su propio sacrificio. Insiste San Pablo en esta característica: «Se ofreció a sí mismo para acabar con los pecados de muchos» (17).

Como se ve, abundan las notas culturales de la gracia: por ella se constituyó sacerdote; por ella se hizo víctima; por ella realizó el acto sacerdotal del sacrificio. Sacerdocio, víctima, sacrificio. Palabras todas que encierran lo más esencial y lo más perfecto del culto divino.

¿Tuvo también la gracia del Redentor carácter *sanante*? Parece algo difícil, pues era médico y venía a sanar; pero no era enfermo necesitado de salud. ¿Cómo, pues, iba a tener gracia sanante? Y, sin embargo, la que nosotros tenemos es; y la tenemos porque nos la da. El, pues, la tuvo. Y la tuvo produciéndole su debido efecto, o sanándolo. Veámoslo.

San Pablo usa, a este propósito, términos muy expresivos. Cristo es descendiente de Adán (por los Patriarcas) (18). A El, que no conoció pecado, Dios le hizo pecado por nosotros (19). Sin embargo, no tuvo pecado; no pudo tenerlo. Sería blasfemo afirmar que el Hijo de Dios lo conoció: Dios envió a su Hijo en carne semejante a la de pecado (20). Fué tentado en todo, a semejanza nuestra, fuera del pe-

(15) «Nec quisquam sumit sibi honorem, sed qui vocatur a Deo tanquam Aaron. Sic et Christus non semetipsum clarificavit ut pontifex fieret, sed qui locutus est ad eum: Filius meus es tu». (*Ad Hebr.*, V, 4-5).

(16) «Christus autem, assistens pontifex futurorum bonorum... per proprium sanguinem introiit semel in Sancta». (*Ib.*, IX, 11-12).

(17) «Semel oblatus est ad multorum exhaurienda peccata». (*Ib.*, 28).

(18) «Quorum patres, et ex quibus est Christus secundum carnem». (*Ad Rom.*, IX, 3).

(19) «Eum qui non noverat peccatum, pro nobis peccatum fecit». (*II ad Cor.*, V, 21).

cado (21). ¿Qué quiere decir esto? Desde luego, tres cosas son ciertas: que Cristo no pecó; que recibió la carne de Adán pecador; que vivió en este mundo con una naturaleza semejante a la de los hombres pecadores.

Cristo asumió la naturaleza humana, mortal por la caída de Adán. Era mortal porque quiso fomar naturaleza sujeta a la muerte; y tomó la que estaba sujeta en virtud de un pecado cometido por quien se la comunicaba. Asumió los defectos físicos de esta naturaleza, pero no los morales, que eran totalmente incompatibles con su personalidad divina. Al hablar, pues, de la gracia sanante de Cristo no podemos referirnos nunca a una gracia que le sane, ni del pecado, ni de ninguna reliquia moralmente mala. Tuvo, sin embargo, reliquias físicamente malas: la sujeción al dolor y a la muerte son defectos naturales; pero en la humanidad que viene de Adán son resultados del pecado que éste cometió.

Por estos defectos físicos, que tenían origen en la caída del primer padre, estaba Cristo sujeto a la debilidad, al cansancio, al desfallecimiento. Esta debilidad, este desfallecimiento llegó incluso hasta hacerle morir. Murió sucumbiendo al peso de los dolores y de los padecimientos. El Evangelio, que nos dice que murió así, nos dice también que en numerosas ocasiones de su vida fué afectado por esta debilidad física: descansaba después de mucho peregrinar; desfallecía ante un inmenso padecer que se le avecinaba. Recuérdese la escena del Huerto de los Olivos, donde el desfallecimiento llegó a ser tal que Dios tuvo que mandarle un ángel para confortarlo. Tuvo, pues, defectos físicos.

Y necesitó gracia que los sanara. La salud es algo *analógico*. No siempre se entiende de la misma manera. A nuestro propósito vamos a recordar tres modos de sanar: previniendo una enfermedad que se ve venir; tratando una enfermedad que ya ha venido, no para quitarla, sino para dar al paciente fuerzas con las que la sobrelleve sin sucumbir; y, finalmente, tratando al enfermo a fin de hacerle desaparecer lo que le aqueja. De estas tres maneras sana la gracia cristiana los defectos morales. A Cristo, no, porque no los tuvo ni debía tenerlos; pero a los demás, sí. A María, previniéndola; a nosotros, unas veces, quitándonos el pecado; otras, cuando se trata de un mal

(20) «Deus Filium suum mittens in similitudinem carnis peccati». (*Ad Rom.*, VIII, 3).

(21) «Tentatum autem per omnia pro similitudine absque peccato». (*Ad Hebr.*, IV, 15).

que no desaparece en este mundo, como es el fómite, fortificándonos para no sucumbir.

Y de estas tres maneras puede sanar también los defectos físicos del pecado de Adán: previniéndolos (y esto no ha sucedido con nadie, que se sepa); haciéndolos desaparecer, y esto sucederá solamente en el otro mundo (22); y robusteciendo a quien los tiene, para que no decaiga ni desfalleza, y esto hace con todos los cristianos. La gracia sanante no quita los defectos físicos del dolor y de la muerte, mientras vivimos en el mundo, pero sí da virtud y energía divinas para poder sufrirlos hasta el momento en que Dios ha determinado que sucumbamos ante ellos, para vencerlos definitivamente con la impasibilidad y la inmortalidad de la otra vida.

Y en este sentido puede y debe decirse que tuvo Cristo gracia sanante, gracia que le daba energía divina especial para no ceder ante las causas de padecimiento, de dolor y hasta de muerte que le sobrevinieron en la vida. La gracia le dió esta fuerza y esta salud hasta el máximo (23). Hasta el máximo, porque las causas de su dolor eran máximas; las exteriores y las interiores; las físicas y las morales. El paciente estaba dotado de una sensibilidad y una capacidad de percepción muchísimo mayores que las de los demás hombres, y, en consecuencia, las mismas causas debían hacerle padecer muchísimo más que a nosotros. ¿Qué duda cabe, por ejemplo, que padeciera El más que nosotros ante el fracaso de su obra redentora en un hombre cualquiera, porque apreciaba más que nosotros su valor? ¿Y que padecería más cuando le insultaban, porque tenía conciencia más clara de su propia dignidad divina?

Todavía hemos de añadir otra reflexión a este propósito: Cristo padecía por El y por nosotros. Necesitaba vigor para poder resistir lo que padecía El y lo que padecemos nosotros; porque la fuerza que nosotros necesitamos para no sucumbir ante el mal que nos sobreviene nos la ganó con la victoria que obtuvo sobre los males que le acosaban (24). Tuvo, pues, gracia sanante, por la que, a pesar de la innata debilidad de su naturaleza, no desfalleció nunca, hasta el momento destinado por Dios para morir.

(22) *Sum. Theol.*, III, q. 69, a. 3.

(23) *Ib.*, q. 46, arts. 5-8.

(24) «Christus tentari voluit... ut nobis contra tentationes auxilium ferret... Justum quippe erat ut tentationes nostras suis tentationibus vinceret». (*Ib.*, q. 41, a. 1).

Volvamos a hablar de la Santísima Virgen. Hemos afirmado que tuvo gracia de Redención o gracia cristiana. Si la tuvo, tendría las notas características que, siguiendo a Santo Tomás, hemos señalado. Su gracia fué *sanante*, *cultural* y *configuradora* con Cristo paciente y mortal. Cada una de estas tres notas encierra otros tantos títulos de muerte, como probaremos en los apartados que siguen. La gracia cristiana conduce a morir a quien la posee, por lo que tiene de *sanante*, por lo que tiene de *cultural* y por lo que tiene de *configuradora* con Cristo. Pero antes de probar cada uno de estos puntos, vamos a decir dos palabras sobre si fué o no fué cristiana la gracia de María. Seremos breves, pues se trata de un punto demasiado claro para insistir en él.

Ningún teólogo duda que la gracia de la Madre de Dios viene de Cristo, y que, por lo tanto, es cristiana. Y como el Cristo histórico es Redentor, ya que no se encarnó sino para redimirnos, su Madre es Madre del Redentor, y su gracia cristiana es gracia de Redención. En un texto muy explícito nos habla San Pablo de la universalidad de la voluntad salvadora de Dios, y dice que no hay otro medio de ponerla en práctica, en la actual providencia divina, que Cristo (25). Dios quiere salvar a todos, y como su voluntad es verdadera, da las gracias que son necesarias para la salvación. Quiere, con más razón, salvar a su Madre, y le comunica las gracias en mayor abundancia. Pero ha determinado que nadie se salve sin Cristo; de donde se sigue que nadie puede hurtarse a su bienhechora influencia. María la recibe abundantísima.

Ahora bien, la gracia de Cristo es redentora. Pudo no serlo porque pudo encarnarse independientemente de la caída y de la rehabilitación del hombre. Pero de hecho se encarnó para redimirnos; y su gracia, por lo tanto, es redentora. Lo será, en consecuencia, la de su Madre. No haría falta que lo fuera si no necesitara de redención, pero la necesita, porque, aunque no tuvo pecado, desciende de Adán pecador, y tuvo naturaleza con tendencia a participar de la caída del primer padre; tendencia de la que quedó libre por completo mediante el privilegio de su Concepción Inmaculada. Necesitó, pues, una redención preservativa del pecado y liberadora del débito.

Toda la historia de las discusiones teológicas referentes al dogma

(25) «Qui omnes homines vult salvos fieri, et ad agnitionem veritatis venire. Unus enim Deus, unus et mediator Dei et hominum, homo Christus Jesus, qui dedit redemptionem semetipsum pro omnibus». (*1 ad Timoth.*, II, 4-6).

de la Inmaculada tienen su explicación en la necesidad imperiosa de que la Santísima Virgen pasara por el Calvario o de que tuviera la gracia de Cristo Redentor del género humano, ya que, según San Pablo, en la presente economía divina no hay otro medio de salvación. No se oponían a él por otro motivo los grandes Maestros y Doctores de la Edad Media. Ni San Bernardo, ni Santo Tomás, ni San Alberto, ni San Buenaventura negaban que María hubiera sido concebida sin pecado original por interés especial en hacerla participar de la caída de Adán. Tenían de su dignidad de Madre de Dios una idea muy grande, para luego discutirle una perfección o negarle la inmunidad de todo defecto moral. No tendrían explicación adecuada, por ejemplo, las palabras del Angélico, en las que afirma que la Maternidad divina es una cosa en cierto modo infinita (26) si luego él mismo se empeñara en atribuir necesariamente algún pecado a quien la tenía. Para estos Doctores, como para todos los fieles, toda perfección viene corta a la excelsa dignidad de Madre de Dios. Es necesario fijar la mirada en la sacratísima humanidad de Cristo para ver una criatura más perfecta; y es necesario poseer la personalidad divina para tener una perfección mayor (27). ¿Tiene explicación que después de todas estas manifestaciones del Angélico tuviera él interés especial en hacerla participar del pecado del primer padre? No; de ninguna manera. La lógica llevaba a Santo Tomás, como a todos los Doctores escolásticos, a admitir su Concepción Inmaculada, *exigida por la dignidad de Madre de Dios*.

Y, sin embargo, no la admitieron. Es que si no participaba en la caída primitiva no se veía modo de hacerla participante de la gracia de la Redención. Para ser redimida es necesario tener algo redimible. Y ¿cómo María iba a serlo sin participar del pecado? Y debía ser redimida porque su santificación no se podía sustraer a la influencia de su Hijo, que es el Salvador universal; y Este ejerce la influencia desde el Calvario. En esto paraban la atención, y esto es lo que les movía a atribuir pecado original a María. Santo Tomás lo dice cuando

(26) «Beata Virgo, ex hoc quod est Mater Dei, habet quamdam dignitatem infinitam ex bono infinito quod est Deus». (*Sum. Theol.*, I, q. 25, a. 6, ad 4m).

(27) «Unicuique dat gratiam proportionatam ei ad quod eligitur, sicut homini Christo data est excellentissima gratia quia ad hoc est electus, ut ejus natura in unitatem personae divinae assumeretur, et post eum habuit maximam plenitudinem gratiae Beata Maria, quae ad hoc est electa ut esset Mater Christi» (*Coment. in Epist. ad Rom.*, cap. VIII, lect. 5).

trata del asunto (28). No le interesaba escamotear a la Santísima Virgen alguna perfección, sino *no excluirla de la influencia de su Hijo, que en la economía actual es esencialmente redentora*. En una palabra, querían que la de María fuera una gracia cristiana o una gracia de redención. Y, para ello, era necesaria la culpa original.

Pero desde el momento en que se puso en claro que, además de la redención liberativa de la culpa, puede haber otra preservativa; que, además del pecado, existe el débito, del que también pueden ser redimidos los hijos de Adán, desde este momento el privilegio mariano quedó del todo afianzado y sus defensores tenían la batalla ganada. La dignidad de Madre de Dios la exime de toda falta; esta exención es compatible con el débito de pecado; y todo esto da sentido a una redención personal, liberativa del débito y preservativa de la culpa. Con lo que quedan en pie las exigencias de la pureza absoluta de la Madre de Dios, el carácter universal de la Redención operada por Cristo y la índole cristiana de la gracia de María.

Esta doctrina inconcusa de que la gracia de María depende de su Hijo está recogida en la definición dogmática. Pío IX definió la exención de todo pecado; pero dijo, al mismo tiempo, que esto se realizó en previsión de los méritos de Cristo, Salvador del género humano (29). Se interpretaría mal el sentido del dogma si se pensara que María, por no tener falta, perteneció al estado de inocencia en el que Adán vivió antes de la caída, y que su gracia tenía las características de la que tuvieron los primeros padres en el paraíso. Adán perdió la gracia para sí y para toda su descendencia. Nosotros heredamos la naturaleza sin la gracia y con el pecado; María la hereda sin la gracia y sin el pecado, porque entre la carencia de la primera y la introducción del segundo se interpone otra gracia con la que éste es incompatible: la de su Hijo.

María, pues, como redimida, tuvo gracia de Redención. Y esta gracia tiene exigencias de muerte por tres capítulos: porque es sanante, porque es cultural y porque es configuradora con Cristo.

(28) «Si... nunquam incurrisset maculam originalis culpae... non indignisset redemptione et salute, quae est per Christum». (*Sum. Theol.*, III, q. 27, a. 2). «Si nunquam anima B. Virginis fuisset contagio originalis peccati inquinata, hoc derogaret dignitati Christi, secundum quam est universalis omnium Salvator». (*Ib.*, ad 2m.).

(29) «...in primo instanti suae conceptionis fuisse, singulari omnipotentis Dei gratia et privilegio, intuitu meritorum Christi Jesu Salvatoris generis humani, ab omni originalis culpae labe praeservatam immunem»... (DENZ. 1641).

II.—MARÍA ESTABA DESTINADA A MORIR PORQUE SU GRACIA ERA SANANTE

La primera de las tres características que hemos señalado a la gracia de la Redención es la de ser *sanante*. Esta gracia se destina al hombre *caído*, al hombre enfermo, al hombre en pecado o sujeto a sus efectos, que son de dos clases: morales, unos: el débito, que es efecto del original de Adán, y el fómite, que es efecto del original y de los actuales propios; físicos, otros: el dolor y la muerte. La gracia de Cristo vino a sanar al hombre y debía tener virtud para quitar todos estos males; el pecado, el débito, el fómite, el dolor y la muerte.

¿Cómo, pues, decimos que *por sanante* conducía a morir? Más bien parece que deba afirmarse que esta nota de la gracia de Cristo conduce a la inmortalidad, pues se trata de gracia que quita los defectos, y entre éstos está la muerte. Sí, así es, pero a la inmortalidad se puede llegar por muchos caminos, y uno de ellos pasa por el sepulcro; pasando por él adquirimos la vida imperecedera. Vamos a explicarlo con detención.

La gracia de Cristo, por lo que tiene de sanante, conduce a la vida, pues es el antídoto de la desgracia de Adán, y si ésta nos conduce a morir, aquélla nos conducirá a vivir. Cristo es el segundo Adán, que vino a deshacer el mal del primero; lo que éste introdujo en el mundo con su caída, lo hace desaparecer Aquél con la rehabilitación. Tal es la idea que se mantiene firme en todo el capítulo quinto de la Epístola a los Romanos. Veámosla en detalle:

Con la caída del primer Adán entraron dos males en el mundo, el pecado y la muerte (30). Conocemos ya el alcance de los dos. El pecado incluye su preparación y sus efectos. Cuando se afirma que entró en el mundo se indica que entraron las tres cosas: el débito de pecar, que, aunque en orden al pecado de Adán tenga razón de efecto, en orden al nuestro es preparación; el pecado propiamente dicho, bien sea original y contraído, o actual y cometido; y el fómite, que tiene razón de efecto y que permanece aun después que la gracia borra la culpa. La muerte, por su parte, incluye también dos elementos:

(30) «Sicut per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, et per peccatum mors, et ita in omnes homines mors pertransiit, in quo omnes peccaverunt... Si enim unius delicto multi mortui sunt; multo magis gratia Dei abundavit et donum in gratia unius hominis Jesu Christi in plures abundavit». (*Ad Rom.*, V, 12-15).

uno, que podríamos llamar débito, y que es la sujeción al desgaste, a la contrariedad o al dolor; y otro, que es la muerte propiamente tal. Cuando se afirma que entró ésta en el mundo, se dice también que entró el dolor. Y Adán, que, según San Pablo, introdujo el pecado y la muerte, introdujo todo lo que acabamos de especificar; el débito de pecar, el pecado y el fómite, como defectos morales; el dolor y la muerte, como defectos físicos.

Misión del segundo Adán fué hacer desaparecer todo cuanto el primero nos legó. Quita el pecado y la muerte, con todo lo que estas palabras indican: decir que quita el pecado es decir que quita el débito de pecar, el pecado propiamente dicho y el fómite; y afirmar que quita la muerte, es afirmar que quita también el dolor. Si Cristo hace desaparecer el mal producido por Adán, hará desaparecer todo esto.

Y ¿con qué lo hace desaparecer? Con la gracia. Adán produjo el mal pecando; Cristo produce el bien infundiendo la gracia. Su gracia tiende a hacer desaparecer con abundancia todo el mal: el moral y el físico (31).

* Pero ¿cómo la gracia de Cristo produce estos efectos? ¿Cómo sana el pecado y la muerte? ¿Es idéntico el proceder que sigue para hacer desaparecer uno y otra? ¿Sana el dolor y la muerte de la misma manera como sana el pecado, el débito y el fómite? A estas preguntas no se puede responder sino diciendo que no hay una única manera de producir los efectos de que hablamos. Afirmar que los produce de una misma manera sería colocarse frente a expresas enseñanzas dogmáticas y frente a hechos incontestables que pasamos en seguida a recordar.

Más arriba recordábamos tres maneras de obrar de la gracia sanante: previniendo el mal; robusteciendo al sujeto que lo padece para que no desfallezca; quitándolo. Dios pudo hacer que Cristo comunicara a todos los descendientes de Adán una gracia preveniente con la que quedaran inmunes de todos los males de orden físico y de orden moral que Adán les transmite. Y pudo hacer también que en todos actuara la gracia sanante liberando del mal ya contraído. Pero no

(31) «Si enim unius delicti mors regnavit per unum, multo magis abundantiam gratiae et donationis et justitiae accipientes, in vitam regnabunt per unum Jesum Christum»... «Lex autem subintravit ut abundaret delictum. Ubi autem abundavit delictum superabundavit gratia; ut sicut regnavit peccatum in mortem, ita et gratia regnet per justitiam in vitam aeternam per Jesum Christum Dominum nostrum». (*Ad Rom.*, V, 17-20).

quisò ni una cosa ni otra; no imprimió carácter uniforme a la actividad salutífera de la gracia de su Hijo: a unos les previene; a otros les libera. Y aun en quienes es preveniente, lo es respecto a unos defectos; es liberativa, respecto a otros; y robustecedora, para poder resistir el mal, respecto a otros.

Así, por ejemplo, cuando decimos que con Adán entró el pecado en el mundo, queremos significar que entró el pecado propiamente dicho, el débito de pecar y el fómite. Y cuando decimos que la gracia de Cristo lo remedia, queremos decir muchas cosas: si el sujeto es la Santísima Virgen, que la remedia del débito, liberándola o quitándoselo; y que la remedia del pecado preservándola o haciendo que no caiga. Si el sujeto somos nosotros y se trata del pecado, la gracia de Cristo nos sana quitándolo; si se trata del fómite, dándonos fuerza interior para poder sobreponernos y no sucumbir ante las malas inclinaciones que de él provienen. De hecho, a nosotros no nos sana previniéndonos de nada, pues tenemos débito, pecado y fómite; nos cura el pecado de manera liberativa; y el fómite, en este mundo, robusteciendo nuestras energías morales; en el otro, nos lo quitará también. A su Madre la cura quitándole el débito, ya en el primer momento de su Concepción, y preservándola de todo lo demás.

Si no hay coincidencia en el modo cómo sana los efectos morales de los distintos individuos ni aun los de uno mismo, ¿vamos a exigir a Dios que la gracia de su Hijo sane los efectos físicos al unísono con los morales? Es muy fácil pensar que porque sanó el defecto moral del pecado *previniéndolo* debe sanar el defecto físico de la muerte previniéndola también. Y, por lo tanto, porque María, en virtud de la gracia preveniente de su Hijo, no tuvo pecado, no debe tampoco morir; y porque nosotros lo tenemos y nos libera, debemos morir y liberarnos después o resucitar. Es fácil pensar así, pero no es un pensamiento verdadero. Dios sana los defectos que quiere y como quiere. De hecho, a la misma Santísima Virgen, que la *previno* del pecado, la *liberó* del débito; y a nosotros, a quienes *libera* del pecado, nos *robustece* para resistir las acometidas del fómite. ¿No podríamos decir, por lo tanto, que sanó de la muerte a María liberándola de ella, después de tenida, como la sanó del débito; y que a nosotros nos sana dándonos fuerza para no sucumbir al dolor y no morir, como nos sana del fómite?

Se ve, por todo lo dicho hasta ahora, que en el asunto de las relaciones de la gracia de Cristo con la curación del defecto corporal, que es la muerte, hay dos cosas ciertas: primera, que la sana.

Lo dice San Pablo en el capítulo de la Epístola a los Romanos, que estamos glosando (32). Y segunda, que no es necesario que la sane de la misma manera como sana los defectos morales de quien recibe la salud. Y podemos añadir otra tercera afirmación también cierta: que sana la muerte liberando de ella una vez tenida, O lo que es lo mismo, que la gracia sanante libra de la muerte mediante la resurrección; y, por lo tanto, conduce a morir.

Como existe una ley divina, en virtud de la cual la gracia sanante de Cristo sana los pecados de los hombres liberándolos una vez tenidos (salvo la excepción de María, a quien sanó previniéndola), hay otra que dice que sana la muerte haciendo pasar por ella, o sea liberando de ella a quien la tiene. Y no consta de ninguna excepción de dicha ley, a no ser la de los justos que vivirán en tiempo de la parusía.

Todos tenemos la muerte como consecuencia del pecado. Dios así lo determinó. Pero también determinó que fuera *instrumento de gracia y de vida*. Por lo tanto, los hombres, además de soportar la muerte introducida por Adán, como pena del pecado que participan, la tienen como medio de perfección y de vida. María no la tuvo como pena de ningún pecado suyo, sino como secuela o consecuencia del que cometió Adán; pero sí la tuvo como instrumento del que se sirvió su gracia cristiana para llevarla a la inmortalidad. En otras palabras: la gracia de Cristo sana el defecto físico de la muerte, dejado en la naturaleza humana por el pecado de Adán, utilizando la misma muerte como camino de vida a la que hace llegar mediante la resurrección.

San Pablo expresa esta idea de diversas maneras, algunas muy enérgicas. No se trata sólo de una razón de ejemplaridad o de imitación de Jesucristo, que padeció y murió para, por los padecimientos y la muerte, llegar a la gloria de la resurrección y de la vida; aunque esta ejemplaridad sería más que suficiente para justificar los dolores y la muerte de los hombres. Hay una razón más profunda aún. Entre Cristo y nosotros no existe sólo la unión que hay entre el ejemplar y el ejemplado. El cuerpo místico es una realidad trascendente, de imposible definición, porque no hay categoría natural que pueda dar idea exacta de él. Pero, aunque no se pueda definir con exactitud, sí puede decirse que es una unión mayor que las que nosotros apreciamos en el mundo. No se trata de una unión simplemente externa o de ejemplaridad. Es cierto que Cristo es nuestro ejemplar; pero no para ahí

(32) (*Ib.*, 17-21).

su influencia sobre nosotros; no es esto sólo lo que quiere decir cuando afirma que es la vid y nosotros los sarmientos; El la cabeza y nosotros los miembros. No es un ejemplar *que se queda fuera*; es un elemento vivo que *se nos mete dentro*. «Es evidente -dice Pío XII- que se trata de una unión [la habida entre Cristo y nosotros] *estrechísima*, ya que en la Sagrada Escritura no sólo se coteja con el vínculo del santo matrimonio y se le compara con la unidad vital de los sarmientos y la vid y la del organismo de nuestro cuerpo, sino que se la presenta tan íntima que... enseña la más antigua y constante Tradición de los Padres que el Redentor divino constituye con su cuerpo social una misma persona mística. o, como dice San Agustín, «el Cristo íntegro» (33).

Entre Cristo y nosotros existe la unidad de principio vital y de resultado. Tenemos la misma vida que tiene él; por nosotros circula la misma sangre y la misma savia. Y nuestras obras son suyas, como es de la vid el fruto de los sarmientos. Todos, unidos a Cristo, formamos con El un sólo cuerpo y cooperamos con nuestra unión a que este cuerpo adquiera su plenitud y su desarrollo total (34). Y en virtud de esta unión, y de esta cooperación a la totalidad de la obra social de Cristo, dice el Apóstol que *se precisan nuestras pasiones para* consumir su obra. Nuestras pasiones y, por idéntica razón, nuestra muerte, o lo que es lo mismo, nuestros defectos físicos, completan lo que falta a las Pasiones y a la Muerte de Jesucristo (35). Esta afirmación de San Pablo indica bien claramente la eficacia salvadora de la muerte, y, cómo ésta, es camino para la perfección y para la vida.

¿En qué sentido nuestras pasiones y nuestra muerte son necesarias para completar la obra de la Pasión y de la Muerte de Cristo? ¿Es que no acabó El la Redención? Sí la acabó. Pero suele distinguirse entre Redención *hecha* y Redención *aplicada*. El la hizo, y la hizo totalmente, sin necesitar de nuestra cooperación. Pero no la aplica sin ésta. Es sabido que la obra redentora se nos aplica mediante los Sacramentos y nuestras buenas obras. Buenas obras que, en última resolución, tienen el valor y la eficacia que el propio Cristo

(33) Encíclica «*Corporis Mystici*», parte segunda.

(34) «Ad consumationem sanctorum in opus ministerii, in aedificationem corporis Christi; donec occurramus omnes... in virum perfectum, in mensuram aetatis plenitudinis Christi». (*Ad Ephes.*, IV, 12-13).

(35) «Gaudeo in passionibus pro vobis, et adimpleo ea quae desunt passionum Christi in carne mea». (*Ad Colos.*, I, 24).

les da. Pues bien, nuestra muerte es el instrumento mediante el cual se nos aplica la Redención *consumada*. Así como las buenas obras y los padecimientos sirven para que se nos aplique la Redención *iniciada* o la gracia que necesitamos para vivir aquí, las pasiones mortales y la muerte se precisan para que se nos aplique la consumación de la Redención, o sea la gracia que necesitamos para vivir eternamente. Esto es lo mismo que decir que no podemos llegar a la vida gloriosa si no pasamos por el sepulcro; y que éste nos sana de la muerte y nos da la vida imperecedera.

Cuanto acabamos de decir comentando las palabras del Apóstol, en las que afirma que nuestras pasiones complementan lo que falta a las de Cristo, no es de nuestra propia cosecha; lo dice el propio San Pablo. El es quien dice que necesitamos morir para obtener la gloria de la vida imperecedera. Si el Espíritu habita en vosotros, asegura (o lo que es lo mismo, si tenéis gracia), os resucitará de entre los muertos, y así dará la vida imperecedera a vuestros cuerpos mortales. (36). Ahora bien, para resucitar es preciso morir; luego el Espíritu o la gracia conduce a la muerte, como camino para la vida. Y, por lo tanto, la gracia, que sana el defecto físico de la muerte, conduce a morir para así conceder la vida que no acaba. En otras palabras, Dios *utiliza* la muerte, que unos tienen como pena del propio pecado y María, como secuela del de Adán, para fines buenos y sobrenaturales.

Si se dice que Dios puede conceder la vida gloriosa sin necesidad de pasar por el sepulcro, se dirá una gran verdad. Pero no se trata de lo que puede hacer, sino de lo que *quiere* hacer. El asunto de las relaciones entre la gracia y la vida es cosa que depende de su libre voluntad; y así, la gracia que concedió a Adán tenía virtud para conservar la vida natural y transformarla en gloriosa, sin pasar por la muerte; pero la que nos concede a los cristianos tiene virtud para dar la vida gloriosa haciéndonos morir y resucitar.

San Pablo confirma todo esto cuando habla del dolor. También el dolor es un efecto del pecado de Adán y de los pecados que los hombres contraen o cometen, y, sin embargo, la gracia sanante hace de él instrumento doloroso de salud. No toda medicina es agradable; las hay también amargas, y amargas son estas de los padeci-

(36) «Si Spiritus ejus qui suscitavit Jesum a mortuis habitat in vobis, qui suscitavit Jesum Cristum a mortuis, vivificavit et mortalia corpora vestra, propter inhabitantem Spiritum ejus in vobis». (*Ad Rom.*, VIII, 11).

mientos y de la muerte. ¿Qué duda cabe que Dios pudo glorificar nuestro cuerpo sin hacerlo pasar por trances dolorosos? Y, sin embargo, quiso que éste fuera el camino de la glorificación, e hizo, por lo tanto, que el defecto físico que el pecado deja en todos nosotros sea medio de salud y de vida (57).

Insiste el Apóstol en la misma idea cuando habla del bautismo, que es el sacramento de la Pasión de Cristo. Quién se bautiza, muere a la vida vieja y se sepulta; esto representa la Muerte del Redentor. Pero se trata de una muerte que nos llevará a la vida de la gracia como llevó a Cristo a la vida de la Resurrección. Aquí no nos dice expresamente San Pablo que es necesario morir para tener la vida gloriosa. Tomamos el pasaje como ilustración de lo ya expuesto. El bautismo, que causa la muerte al pecado, conduciendo a la vida de la gracia, y es símbolo de Cristo, cuya Muerte real es paso para la real Resurrección y la vida imperecedera que ahora tiene (38), ilustra la necesidad de nuestro paso real por el sepulcro para llegar a la inmortalidad.

Oigamos, finalmente, a Santo Tomás afirmar todo esto: hablando de los defectos físicos que deja el pecado, asegura que Dios no los quita aunque nos justifique, porque de esta manera podemos merecer la impassibilidad y la gloria como Cristo la mereció y la obtuvo (39). O sea el dolor y la muerte, medio de obtener la salud o la inmortalidad gloriosa; el dolor y la muerte, postulados por la gracia sanante de Cristo. Esta idea es muy cara al Angélico, y la repite con frecuencia. La fundamenta, como hemos visto que la fundamentaba el Apóstol, en la unión que hay entre Cristo, cabeza, y nosotros, miembros; unión, en primer término, de ejemplar y ejemplado, por la que ha de realizarse en nosotros lo que se realiza en El (40); y unión, sobre todo, de carácter vital e íntimo, por la que,

(37) «Si autem filii et haeredes; ...si autem compatimur, ut et conglorificemur», (*Ad Rom.*, VII, 17).

(38) «Consepulti enim sumus cum illo per baptismum in mortem, ut quomodo Christus surrexit a mortuis per gloriam Patris ita et nos in novitate vitae ambulemus. Si enim complantati facti sumus similitudini mortis ejus, simul et resurrectionis erimus». (*Ad Rom.*, VI, 4-5).

(39) «Oportet quod ad immortalitatem et impassibilitatem gloriae quae in Christo inchoata est et per Christum nobis acquisita, perveniamus conformati prius passionibus ejus. Unde oportet quod ad tempus ejus passibilitas in nostris corporibus remaneat ad impassibilitatem gloriae promerendam, conformiter Christo». (*Sum. Theol.*, I-II, q. 85, a. 5, ad 2m).

(40) «Per baptismum homo incorporatur Christo et efficitur membrum ejus.

como cabeza, deja sentir en los miembros un influjo interno, dándoles su vida y su gracia que los conduce a morir para resucitarlos (41).

Esta ley del sepulcro, como imperativo de la gracia sanante o como medio por el que nos liberamos de la muerte y llegamos a la inmortalidad, tiene carácter universal. Y así, aunque la gracia de Cristo sana de muy diversas maneras los defectos morales que provienen del pecado de Adán y de los nuestros propios, solamente hay un modo de sanar este defecto físico: muriendo, y alcanzando la inmortalidad mediante la resurrección. Solo se exceptúan de esta ley los justos de la parusía.

Respecto a los defectos morales ya sabemos cómo se comporta la gracia sanante de Cristo: quita unos en este mundo, los pecados; deja otros, las malas inclinaciones y el fómite, pero da fuerza para poder sobreponerse a ellos. Mientras el hombre vive aquí siempre tiene a mano la posibilidad del perdón de sus culpas, pero siempre tiene también consigo el fómite. En el cielo desaparecerá del todo. En cambio, los defectos físicos del dolor y de la muerte sanan de una sola manera: pasando por ellos. No hay un hombre (salvo los de la parusía) que se sustraiga a esta ley general. El mismo Cristo, en quien no hubo nada relacionado con el mal moral, tuvo estos efectos del pecado de Adán, y su gracia los sanó haciéndole pasar por ellos. Padeciendo y muriendo obtuvo la inmortalidad y la gloria.

¿Y María? ¿Fué, acaso, una excepción? Pudo serlo, porque ya hemos dicho que las relaciones entre la gracia y la muerte dependen de la libre determinación de Dios. Pero, mientras no conste la excepción,

Et ideo conveniens est ut id agatur in membro incorporato quod est actum in capite. Christus autem a principio suae conceptionis fuit plenus gratia et veritate; habuit tamen corpus passibile quod post passionem et mortem est ad vitam gloriosam resuscitatum. Unde et Christianus in baptismo gratiam consequitur quantum ad animam; habet tamen corpus passibile in quo pro Christo possit pati; sed tandem resuscitabitur ad impassibilitatem vitae». (*Sum. Theol.*, III, q. 69, a. 2°).

(41) «Satisfactio Christi habet effectum in nobis inquantum incorporamur ei, ut membra suo capiti. Membra autem oportet capiti conformari. Et ideo, sicut Christus primo quidem habuit gratiam in anima cum passibilitate corporis, et per passionem ad gloriam immortalitatis pervenit; ita et nos qui sumus membra ejus, per passionem ipsius liberamur quidem a reatu cujuslibet poenae, ita tamen quod primo recipiamus in anima spiritum adoptionis filiorum, quo adscribimur ad haereditatem gloriae immortalis, adhuc corpus passibile et mortale habentes; postmodum vero, configurati passionibus et morti Christi, in gloriam inmortalem perducimur». (*Sum. Theol.*, III, q. 49, a. 3, ad 3m).

hemos de pensar que se sometió a la regla general, que tiene vigor en todos los cristianos. Creemos completamente gratuita cualquier suposición contraria. Decir que la gracia de Cristo (la que tuvo María lo era, pues ya dijimos que se santificaba con la gracia de la Redención) le sanaba el defecto de la muerte previniéndola de él, como la previno del pecado, es afirmar una cosa gratuitamente, pues no consta que se hiciera en su favor ninguna excepción de la ley general, por la cual el cristiano se libera de ésta muriendo y resucitando; ley a la que nos sometemos todos.

Ni se diga que, porque estaba llena de gracia, ésta la previno, y, por lo tanto, no murió, como, por estar llena, la previno del pecado, y no pecó. El argumento vale para hablar de la exención de la culpa, que se opone a esta plenitud; pero no para la exención de la muerte, que no se opone a ella. Tanto es verdad que no se opone, que nadie estuvo más lleno que Cristo, y, sin embargo, murió. Además, si la muerte no se opone a la plenitud de gracia ni siquiera *en cuanto es defecto natural rehabilitado por el pecado de Adán y por el propio débito de María*, ¿se opondrá *en cuanto es instrumento de rehabilitación y de vida divina*?

Creemos que, partiendo de la plenitud de gracia, no debemos negar, sino afirmar que murió. Puesto que la ley de gracia que comentamos (la ley de morir para vivir, que es ley de la gracia de Cristo) conduce a la muerte, María, que estuvo llena de ella, debió morir más imperiosamente. La expresión asusta a primera vista; pero no asusta si se piensa que se trata de una muerte ordenada a la resurrección y a la gloria. Y, en efecto, murió más imperiosamente, pues, como vamos a probar, en los apartados siguientes, en Ella se cumple más que en nadie esta ley, y muere más que nadie por imperativos divinos y cristianos.

Concluamos, pues, que la gracia de María no la relacionaba con la muerte como relacionaba a Adán la suya, haciéndola inmortal, sino que lo hacía como relaciona a Cristo y a nosotros, padeciéndola, para luego vivir siempre. Considerada en este sentido, la muerte no tiene el aspecto hosco de consecuencia de un pecado, propio (en nosotros), o ajeno (en María y en Cristo); tiene el aspecto atractivo y bello de instrumento de un bien, de cooperadora de nuestra glorificación. Y si tiene este carácter atrayente y simpático, y si por ella, además, han pasado todos los cristianos y pasó Cristo, ¿por qué hemos de pensar que es una injuria o un deshonor hacer pasar a la Santísima Virgen?

En el afán de atribuir a María todos los privilegios imaginables y todas las gracias que los hombres han recibido, llega a hacérsele sujeto de cosas inconvenientes. Convendría que se pensara que María es una criatura excepcional por su dignidad de Madre de Dios y por la gracia santificante con la que se dignificaba para ejercer debidamente la función de Madre. Tuvo las otras gracias y los otros privilegios llamados *dona gratis data*, no por el hecho de que los tuvieran los demás, sino por razones que Dios sabe y nosotros frecuentemente desconocemos. Quiero decir con esto que no porque un santo, por ejemplo, tuviera el don de lenguas o el don de hacer determinados milagros, la Santísima Virgen debió tener uno y otro. Son cosas muy accidentales que no influyen en la santificación interna, que es la que a Dios más interesa.

Decimos esto porque no falta quien afirma que María no murió, porque si alguien puede ser sujeto de privilegio es Ella; y en lo referente a la muerte lo son los justos del tiempo de la parusía; luego también Ella lo será. Así se habla (42), pero creemos que no hay serio fundamento para poderlo hacer. En primer término se trata de un privilegio que Dios da por motivos que desconocemos, y no sabemos si estos motivos, que empezamos por desconocer, se dan también en María. Y, en segundo lugar, discurrir así es pensar que morir es imperfecto, y no lo es, pues ya hemos probado que en la actual economía divina la muerte ha sido ennoblecida hasta el extremo de convertirla en un instrumento de victoria sobre la muerte misma, y por lo tanto, de glorificación y de vida imperecedera.

III.—LA GRACIA DE MARÍA LA CONDUCE A LA MUERTE POR SER CULTUAL

La gracia no conducía a María a la muerte sólo porque la sanaba de este defecto físico haciéndola pasar por él como camino de resurrección y vida inmortal, sino, además, porque era *cultural*. Dijimos en el apartado primero que la gracia de Cristo tiene esta característica, pues hizo la Redención mediante un acto esencialmente *sacrificial*. El sacrificio es el acto más perfecto de la virtud de la religión. Quien habla de sacrificio habla de sacerdote y de víctima, de culto y de honor de Dios. El acto redentor es un *sacrificio*. Se nos redime mediante un acto cuya finalidad esencial es *reparar el honor de*

(42) JUGIE, *Op. cit.*, págs. 578-580.

Dios, que nosotros le habíamos quitado al pecar. Esta reparación tiene muchas características y muchos valores: es meritoria, satisfactoria, rescatadora; y por eso, con el sacrificio que primordialmente se ordena a dar a Dios el honor que le robamos, mereció Cristo nuestra gracia, satisfizo nuestra deuda, nos rescató del poder del demonio. Entendámoslo bien, no se trata de que Cristo no fuera esencialmente Redentor, ni que no se encarnase primordialmente para redimirnos; sí es Redentor y se encarna para redimirnos, pero mediante un acto sacrificial o de restitución a Dios del honor robado.

No pasa inadvertido este detalle al Angélico, cuando habla de los valores de la Pasión (43) y de las características que debe tener la gracia de quien la sufre. También San Pablo nos dice repetidamente que Cristo es sacerdote y pontífice, y que su acto redentor es el sacrificio de sí mismo. En el apartado primero citamos sus palabras, como también las de Santo Tomás.

Veamos ahora cómo la gracia, en lo que tiene de *cultural*, tiene exigencias de muerte. Y como quiera que la Santísima Virgen tuvo gracia cristiana, que es cultural, debió morir también por ella.

La Redención es esencialmente sacrificial. Y, por lo tanto, la gracia de Cristo Redentor es esencialmente sacerdotal. Estas afirmaciones son trascendentales en la materia de que estamos hablando, y es preciso que nos detengamos a examinarlas.

Pero advirtamos, con Santo Tomás, que para hablar con fundamento de las cosas referentes a la obra redentora de Cristo hemos de tener dos criterios firmes: primero, que toda ella depende de la libre voluntad de Dios y no de la naturaleza de las cosas. No pensemos nunca que lo que acaeció en la economía redentora obedecía a exigencias naturales. El Verbo se encarnó porque quiso; y padeció y murió porque quiso. Pudo Dios rehabilitarnos de mil maneras: por una simple condonación; aceptando la reparación hecha por un hombre; decretando la Encarnación de su Hijo sin exigirle la muerte (44). Pero de hecho *quiso* repararnos siguiendo todo este camino. Y siguiendo este camino pudo contentarse con dar a la muerte un carácter exclusivamente meritorio, satisfactorio y liberador. Pero quiso *además* que lo tuviera *sacrificial*. Quiso que nuestra liberación y nuestra rehabilitación se hicieran con una muerte que fuera *sacri-*

(43) *Sum. Theol.*, III, q. 48, a. 3.

(44) *Id.*, q. 1, a. 2.

cio. Y para ello necesitaba dar al Redentor una gracia sacerdotal o cultural, que no hubiera necesitado caso de limitarse a redimirnos con una muerte que no fuera sacrificio.

El segundo criterio es que, por tratarse de cosas que dependen de la libre determinación divina, no pueden conocerse con otro medio que el de la divina revelación (45). Está, pues, de sobra toda explicación que no tenga el fundamento positivo de la palabra revelada.

Hechas estas observaciones previas entremos ya en materia. Y lo primero que se ha de probar es que el acto redentor es esencialmente sacrificial. La Sagrada Escritura manifiesta esta verdad de muchas maneras. Recordemos dos: la calificación que el Señor da al acto que iba a realizar y el poder con que se revistió para realizarlo. Los dos detalles indican que se trata de un sacrificio.

Se queja Dios de la inutilidad de los *sacrificios* antiguos, y quiere uno útil y eficaz. Para obtenerlo decreta la Encarnación, por la que da a su Hijo un cuerpo pasible y mortal, que puede ser materia apta para una verdadera victimación. El Hijo acepta esta determinación del Padre, y se encarna y hace con el cuerpo asumido lo que Dios quería: un sacrificio eficaz y útil. A esto se reduce el diálogo que, según San Pablo, sostiene el Padre y el Verbo cuando Este va a venir al mundo a fomar nuestra naturaleza (46).

¿Y con qué poder realizará el acto? Con un poder *sacerdotal*, que es el específicamente sacrificador. Sin él sería imposible el sacrificio; con él es ya cosa hacedera. Ahora bien, San Pablo nos dice muchas veces que Cristo es pontífice y sacerdote (47). Toda la Epístola a los Hebreos es una exposición de su sacerdocio y de su sacrificio.

¿Es que la Redención se hizo sólo por la vía del sacrificio? En realidad, esto importa poco al presente; basta que se hiciera por esta vía para saber que la gracia con la que se realizaba era sacerdotal o cultural. La Redención se realiza a modo de mérito, de satisfacción y de reparación; pero éstos son distintos valores de un mismo acto sa-

(45) *Sum. Theol.*, III, q. 1, a. 3.

(46) «*Ingređiens mundum dicit: hostiam et oblationem noluisti, corpus autem aptasti mihi; holocaustomata pro peccato non tibi placuerunt. Tunc dixi, ecce venio. In capite libri scriptum est de me, ut faciam Deus voluntatem tuam.*» (*Ad Hebr.*, X, 5-7).

(47) «*Habentes ergo pontificem magnum qui penetravit coelos, Jesum Filium Dei.*» (*Ib.*, IV, 14). «*Christus assistens pontifex futurorum bonorum*»... (*Ib.*, IX, 11) et passim.

crificial. Se nos redime con un acto que, siendo esencialmente sacrificio, es, a la vez, meritorio, satisfactorio y liberador. La enumeración de todos estos valores es clásica (48). Cristo nos liberó de la culpa por la que éramos esclavos del demonio, y a esto se le llama *redención* (49); nos dió la gracia que su sacrificio nos ganó, y a esta ganancia se le llama *mérito*; y con este mismo sacrificio saldó la deuda que teníamos contraída con Dios, y a esto se le llama *satisfacción*. Un mismo acto sacrificial nos reparó por las clásicas vías del sacrificio u honor de Dios; del mérito o ganancia de la gracia; de la redención o liberación de la culpa; de la satisfacción o pago de la deuda que teníamos contraída. Insistamos en que el acto con el que hacía todo esto era un sacrificio; y que no podía realizarse sin un poder sacrificador o sacerdotal, o lo que es lo mismo, sin una gracia de carácter cultural.

Con lo que ya hemos afirmado que para el sacrificio se requieren dos presupuestos esenciales: poder sacrificador en quien lo ha de realizar, y víctima capaz de ser sacrificada. Dos presupuestos que se dieron en Cristo, de quien nos dice San Pablo que fué Víctima y Sacerdote a un mismo tiempo.

Es sacerdote. Hemos citado ya los textos paulinos que lo afirman. El propio Apóstol dice que nadie es sacerdote por sí mismo; que nadie nace siéndolo, sino que necesita una especial elección divina. No siempre ha manifestado Dios de la misma manera esta elección, pues a los sacerdotes de la Antigua Ley los elegía por razones de tipo familiar, puesto que el sacerdocio estaba vinculado a una tribu; a los sacerdotes de la ley de gracia los elige mediante la colocación del poder sagrado que llamamos carácter; a Cristo lo eligió mediante la

(48) *Sum. Theol.*, III, q. 48, arts. 1-5.

(49) La palabra *redención* tiene dos sentidos: uno general, que abarca todas las manifestaciones de la obra reparadora de Cristo: la sacrificial mediante la que restituyó a Dios el honor que con el pecado le habíamos quitado; la meritoria, mediante la cual nos ganó la gracia de que estábamos necesitados; la satisfactoria, mediante la cual saldó la deuda que por el pecado teníamos contraída con Dios; y la liberadora o *redentora*, mediante la cual quitándonos la culpa nos rescató o redimió del poder del demonio. El segundo sentido de la palabra ya se ve que es muy particularizado; y a él hacemos referencia ahora en el texto.

Todas estas manifestaciones se contienen en un mismo acto, en el acto *redentor*, que es un *sacrificio* o un acto sacerdotal. No hemos de pensar que Cristo nos mereció con unos actos de su vida, satisfizo con otros, con otros nos liberó y con otros, finalmente, dió culto a Dios. Hizo todo esto con el que por antonomasia se llama ya *sacrificio redentor*.

colación de la gracia sacerdotal que ciertamente poseyó, aunque no haya determinado aún la Teología definitivamente en qué consistió, pues mientras unos autores aseguran que era la de la unión hipostática, otros dicen que era la capital. Lo bien cierto es que Cristo era sacerdote (50); y que siguiendo la ley general de que nadie puede serlo por sí mismo, sino por elección divina (51), fué elegido por Dios para serlo (52).

Y es también víctima. No es necesario, para que haya verdadero sacrificio, que la víctima sea el propio sacerdote; lo que hace falta es que haya sacrificador y sacrificado. Pero, por divina determinación, en el sacrificio cristiano es una misma persona la que desempeña la función activa de sacrificar y la pasiva de ser sacrificado. Cristo es la hostia de su propio acto sacrificador; se inmola a sí mismo; y se inmola hasta la efusión de su propia sangre (53) y la donación de su propia vida (54).

Visto el carácter cultural de la gracia de Cristo, en virtud del cual ofreció a Dios el sacrificio de su propia vida, veamos si la gracia de Redención o la gracia cristiana que tenemos quienes participamos de la suya, tiene también este carácter; veamos si es, asimismo, cultural y lleva consigo exigencias de ofrecer y de ofrecerse hasta morir. En principio parece que así debe ser, pues quedó probado más arriba que nuestra gracia es *la suya*, y, por lo tanto, ha de tener las notas características que la suya tiene. Pero veamos en concreto si tiene el carácter que ahora estamos señalando.

San Pablo nos aconseja en la Epístola a los Hebreos que «atendamos al Apóstol y Pontífice de nuestra confesión, Jesús» (55). El consejo tiene un sentido muy profundo. Se dirige a todos los fieles;

(50) Cf. los textos de la Epístola *ad Hebreos* que acabamos de citar. (IV, 14; IX, 11).

(51) «Nec quisquam sumit sibi honorem, sed qui vocatur a Deo tanquam Aaron. (*Ad Hebr.*, V, 4).

(52) «Sic et Christus non semetipsum clarificavit ut pontifex fieret, sed qui loquutus est ad Eum: Filius meus es tu, Ego hodie genui te». (*Ib.*, 5).

(53) «Neque per sanguinem hircorum aut vitulorum, sed per proprium sanguinem introivit semel in sancta». (*Ad Hebr.*, IX, 12).

(54) «Novi testamenti mediator est, ut morte intercedente, in redemptionem earum praevaricationum.. repromissionem accipiant». (*Ib.*, 15). «Quemadmodum statutum est hominibus semel mori... sic et Christus semel oblatus est». (*Ib.*, 27-28).

(55) «Fratres sancti, vocationis coelestis participes, considerate Apostolum et Pontificem confessionis nostrae Jesum». (*Ad Hebr.*, III, 1).

y ¿por qué éstos han de considerar a Jesús *Apóstol y Pontífice*? ¿Es que tienen algo que aprender en El como Apóstol y Sacerdote? Si tienen, y no poco. Dejando aparte el carácter *apostólico*, inherente a la gracia de todo cristiano, que no puede ni debe considerarse *aislado*, sino *solidario* de todos cuantos con él forman parte del mismo cuerpo, detengámonos en la consideración de su carácter *cultural* o de su aspecto *sacerdotal*. Desde el momento en que la gracia de Cristo es esencialmente sacrificadora de quien la posee (fué constitutiva de su sacerdocio con el que se sacrificó a sí mismo), quienes la participan participarán de algún modo estas dos notas: la de sacrificadores y la de víctimas. El hecho es inconcuso. Lo difícil es determinar *el modo* cómo estas dos notas llegan a todos y cada uno de los cristianos. Pero la dificultad que hay en la determinación del modo no debe hacernos negar el hecho, que es del todo claro.

Pío XII recuerda en su Encíclica *Mediator Dei* un error de origen protestante, revivido hoy en algunas tendencias aparecidas entre algunos católicos. Se trata del error que afirma que el sacerdocio es una cosa diluida; que no está, en ciertos fieles determinados, por comunicación de un poder especial que Dios les da; que no hay un sacerdocio especialmente instituido por Cristo para determinados miembros de su cuerpo místico; que todos los fieles son igualmente sacerdotes, y los que llamamos con este nombre no son otra cosa que simples *delegados* de los demás, en cuyo nombre y por cuya delegación hacen lo que hacen. Y si los fieles quieren ejercer su poder directamente pueden hacerlo, como se puede ejercer en la sociedad civil un acto de carácter plebiscitario. En una palabra, que todos son igualmente sacerdotes: los fieles y su delegado; y que cuando quieran pueden todos concelebrar, utilizando todos idéntico poder sacrificador (56).

Este concepto del sacerdocio está condenado en el Concilio Tridentino, que definió la existencia de una *jerarquía eclesiástica*, establecida por *derecho divino*, que consta de Obispos, Sacerdotes y Ministros (57); y que, por lo tanto, no todos los fieles gozan por derecho divino del mismo poder sacerdotal (58). Pero sin caer en este error,

(56) Encíclica *Mediator Dei*. Parte segunda.

(57) «Si quis dixerit in Ecclesia Catholica non esse hierarchiam divina ordinatione institutam, quae constat episcopis, presbyteris et ministris, a. s.» (*Sess.*, XXIII, can. 6. DENZ. 966).

(58) «Si quis omnes christianos promiscue Novi Testamenti sacerdotes esse,

que es opuesto a la institución divina de los diversos grados sacerdotales que hay en la Iglesia, puede y debe afirmarse que *todos los cristianos* participan del sacerdocio de Cristo en mayor o menor grado. Y este mayor o menor grado del sacerdocio lo tienen, no porque reciben una mayor o menor delegación de los fieles, sino porque reciben una mayor o menor participación del poder sacerdotal de Cristo mediante los diversos sacramentos con los que se comunica. La Teología define ya tradicionalmente los caracteres sacramentales como una «participación del sacerdocio de Cristo» (59). Ahora bien, los caracteres se reciben en tres sacramentos: el bautismo, la confirmación y el orden. El del bautismo está en todos los cristianos; luego todos tienen, cuando menos, el primer carácter sacramental. Y, en consecuencia, la primera y más elemental participación del poder sacerdotal.

Esta enseñanza de la Teología tiene fundamento en la Sagrada Escritura, y la repite Pío XII en la Encíclica *Mediator Dei*. San Pedro dice que los cristianos son una «raza de santos, un sacerdocio real» (60), y San Juan afirma que Dios nos hizo a todos sacerdotes (61). Ni se diga que estas palabras tienen sentido simbólico solamente. ¿Cómo van a tener sólo este sentido, cuando la Teología se encarga de decirnos que todos los caracteres sacramentales, y, por lo tanto, el del bautismo, que poseen todos los cristianos, son participación del sacerdocio de Cristo? ¿Y cuando el propio Pío XII lo enseña en la Encíclica que acabamos de citar? «Todo esto consta de fe cierta [o sea, que el sacerdocio no está diluido en los fieles, sino que es de derecho divino]; pero hay que afirmar, además, que los fieles ofrecen también la víctima divina, aunque bajo un distinto aspecto. Abiertamente lo declararon algunos de nuestros predecesores... No es extraño que los fieles sean elevados a semejante dignidad. En efecto, *por el bautismo* los fieles en general se hacen miembros del cuerpo místico *de Cristo Sacerdote*, y por el *carácter*, que se imprime en sus almas, son destinados para el culto divino, *participando*

aut omnes pari inter se potestate spiritali praeditos affirmet, nihil aliud facere videtur quam ecclesiasticam hierarchiam... confundere». (*Ib.*, DENZ. 960).

(59) «Nihil aliud sunt [caracteres sacramentales] quam quaedam participationes sacerdotii Christi ab ipso Christo derivatae». (*Sum. Theol.*, III, q. 63, a. 3).

(60) «Vos autem genus electum, regale sacerdotium, gens sancta». (*I Petr.*, II, 9).

(61) «Et fecit nos regnum et sacerdotes Deo et Patri suo». (*Apoc.*, I, 6). «Et fecisti nos Deo nostro regnum et sacerdotes». (*Ib.*, V, 10).

así del sacerdocio de Cristo de un modo acomodado a su condición (62).

¿A qué destina el poder sacerdotal que todos los fieles reciben en el bautismo? ¿Qué se puede hacer con él? Creo que no es oportuno entretenernos en explicarlo. Para lo que ahora nos interesa baste recordar que el sacerdocio *no puede desligarse del sacrificio*, acto al que esencialmente se ordena. El sacrificio es un acto muy complejo y no todos pueden hacerlo todo; la totalidad se reserva para el poder sacerdotal de los presbíteros, que pueden ofrecer e inmolar; los fieles no pueden hacer tanto, pero pueden hacer algo. El Papa lo dice en la Encíclica: «Todos los cristianos y especialmente aquellos que asisten al altar toman parte en el ofrecimiento. Y para evitar errores peligrosos en asunto tan importante, es necesario precisar con exactitud el significado de la palabra ofrecimiento. Pues la inmolación incruenta, por medio de la cual, una vez pronunciadas las palabras de la consagración, Cristo está presente en el altar en estado de víctima, es realizada solamente por el Sacerdote [el presbítero]... Pero al poner sobre el altar la víctima divina, el Sacerdote la ofrece al Padre como oblación para gloria de la Santísima Trinidad y para bien de todas las almas. De esta oblación propiamente dicha los fieles participan a su manera por dos razones; porque ofrecen el sacrificio no sólo por medio del Sacerdote, sino también, en cierto modo, juntamente con él, y porque con esta participación el ofrecimiento hecho por el pueblo pertenece también al culto litúrgico» (63).

Pero el sacerdocio de Cristo, participado por los fieles, tiene, según dijimos más arriba, la característica de identificar la víctima con el sacrificador. Por eso nosotros, que participamos en el sacrificio, hemos de participar también en la oblación o victimación. La Liturgia recuerda muchas veces este imperativo de nuestro sacerdocio, del de todos, del de quien sacrifica plenamente, como el presbítero, y del de quienes sacrifican parcialmente, como los fieles. Pedimos a Dios en las oraciones secretas del ofertorio «que nos haga hostias tuyas» (64). También lo recuerda el Papa en la Encíclica: «Para que la oblación con la que en este sacrificio ofrecen la víctima divina al Padre celestial tenga *su pleno efecto*, es necesario todavía otra cosa, a saber, que los fieles *se inmolen a sí mismos como víctimas*.

(62) Encíclica *Mediator Dei*. Parte segunda.

(63) Encíclica *Mediator Dei*. Parte segunda.

(64) «Et nos, una tecum [con Cristo] hostias tibi gratas exhibeat». *Misa de Cristo Sacerdote*.

La cual inmolación no se limita solamente al sacrificio litúrgico. De-sea, en efecto, el Príncipe de los Apóstoles que, por el mismo hecho de que hemos sido sobreedificados como piedras vivas en Cristo, podamos, como sacerdocio santo, ofrecer sacrificios espirituales aceptos a Dios (II Petri, II, 5). Y San Pablo, sin distinción de tiempos, exhorta a los cristianos con las siguientes palabras: «Yo os ruego, hermanos, que ofrezcáis vuestros cuerpos como hostias vivas, santas y agradables a Dios» (Ad Rom. XII, 1) (65).

O sea que, por el hecho de participar de la gracia sacerdotal de Cristo, debemos participar en el sacrificio. Esto hace que participemos también en la victimación. Esta victimación no termina en el acto litúrgico, sino que se extiende a lo extralitúrgico, pues tiene imperativos de vida mortificada en el espíritu y en el cuerpo. «Daos cuenta de lo que hacéis; imitad lo que tratáis cuando celebráis el misterio de la Muerte del Señor; procurad mortificar vuestros miembros de los vicios y de las concupiscencias», dice el Pontifical Romano en la ordenación de los presbíteros. En realidad, nuestra participación en la victimación de Cristo impone una obligación moral de llevar vida mortificada; y otra de llegar, como llegó Cristo a la muerte. La primera podemos hacerla por nosotros mismos, como la hizo Cristo; la segunda, no; porque nadie puede quitarse la vida. Pero la hace Dios. Aquí no se trata de un sacrificio que tenga imperativos de muerte producida por uno mismo, sino de muerte producida por Dios, pero aceptada por quien muere.

Volvamos a María. Hemos visto que la gracia cristiana tiene carácter cultural, y, por lo mismo, condujo a la muerte a Cristo, y nos conduce a nosotros. No dejaría de conducirla también a Ella, si, como sabemos ya, tuvo la gracia de su Hijo.

Se discute entre los mariólogos el sacerdocio de María. Hay muchos que se lo niegan, aunque no faltan tampoco quienes se lo atribuyen (66). Comoquiera que sea, no conviene que esto, que es

(65) Encíclica *Mediator Dei*. Parte segunda.

(66) Tratamos expresamente este punto en un estudio publicado en el volumen VII de *Estudios Marianos* bajo el título «¿Fué sacerdotal la gracia de María?» Nuestra respuesta es afirmativa, y pensamos que tuvo poder sacerdotal para hacer sacrificio completo. Cuando menos, para hacer juntamente con su Hijo, el sacrificio redentor. Creemos que muchos mariólogos que niegan a María este poder, lo hacen porque parten de una concepción *unívoca* del poder sacerdotal, y piensan que al hacer a María sacerdote se le hace como los sacerdotes que actual-

dudoso, heche sombras sobre lo que acabamos de decir, que es claro. Se discute si tuvo poder sacerdotal *pleno* o poder con el que se capacita para hacer un sacrificio *completo*. Lo que no se discute es que tuviera lo *que tienen todos los fieles*, que su gracia fuera sacerdotal, al menos, en el grado en que es la de todos los cristianos. Y si era en este grado, la conducía ya a la muerte.

Ni se diga que no recibió los Sacramentos; o, por lo menos, que no recibió los que imprimen *carácter*, que son los que comunican el poder cultural.

Esto importa poco; lo que interesa es recibir el poder; lo de menos es el medio por el que se recibe. Tampoco recibió la gracia santificante por el bautismo, y no decimos que no la tuvo. María recibía la gracia por un medio más eficaz y más perfecto que los sacramentos. Estos son instrumentos de que se sirve Cristo para hacer llegar a los hombres la gracia que para ellos ganó. No necesita de ellos cuando quiere infundirla por sí mismo (67). Ciertamente que la manera normal de comunicarla son estos medios que El instituyó; pero su Madre le estaba demasiado unida para que no la recibiera de El directa e inmediatamente.

Cristo le dió la gracia sin sacramentos. Y se la dió tal como era, tal como la tenía, tal como la da a todos; se la dió cultural; y con ella podía María intervenir activamente en el culto cristiano, en el sacrificio que hacían los Apóstoles. ¿Es que su intervención activa en los ágapes eucarísticos era menos importante que la de los fieles? Ahora bien, si su gracia fué cultural, debió conducirla a la muerte como acabamos de probar.

Y tenemos ya que la gracia producía en Ella tres efectos: uno, común a toda gracia, el de santificarla o divinizarla; y dos, específicos, el de sanarle el defecto físico de la muerte y el de habilitarla para intervenir activamente en el culto cristiano. La salud consiste en la vida imperecedera, obtenida mediante la resurrección y, por lo tanto, mediante el paso de la muerte misma; y la intervención activa en el sacrificio también ordena a morir a quien en él interviene.

La muerte, como se ve, no es deshonorosa. Más bien ennoblece a quien la sufre en estas circunstancias y por estos motivos. Santo Tomás dice de ella que nos conforma a Cristo, paciente y moribun-

mente existimos en la Iglesia, y para realizar sólo el sacrificio que nosotros realizamos, que es el eucarístico.

(67) *Sum. Theol.*, III, q. 64, a. 3.

do» (68) ¿Por qué vamos a decir que faltó a su Madre esta conformación?

IV.—MARÍA DEBÍA MORIR PORQUE SU GRACIA LA CONFIGURABA A CRISTO

Acabamos de decir que con la muerte María se asemeja a Cristo paciente y moribundo, porque a ello la inducen los caracteres sanante y cultural de la gracia que de su Hijo recibió. Pero *el imperativo de la semejanza* que con El ha de tener es ya una razón particular muy fuerte para morir.

En la actual providencia los medios ordinarios de salvación son dos: sacramentos y buenas obras. Con unos y con otras se nos comunica la gracia de Jesucristo. Pero la gracia que hay, tanto en los sacramentos como en las buenas obras, viene de Cristo *paciente y moribundo en la Cruz*. No quiere esto decir que lo que Cristo hizo antes de la Pasión y de la Muerte no tuviera ningún valor redentor, o, si lo tenía, que no llegue a nosotros. Llega, pero en tanto en cuanto se confirma en la Cruz, y en ella encuentra su complemento. Es cierto que cualquier acto de Cristo, por pequeño que sea, tiene valor infinito. Con el mínimo acto bueno pudo merecer la gracia santificante a infinitos mundos; y con el mínimo acto penal pudo satisfacer por los pecados de todos los hombres, porque, aunque los actos fueran materialmente pequeños, eran formalmente grandes; y Dios los valora por lo que tienen de formal y no por lo que tienen de material. Tanto los meritorios como los penales tienen el valor de la gracia que los informa; y la gracia con que Cristo informaba cuanto hacía era siempre máxima. Por eso sus obras siempre tenían valor infinito.

Pero Dios dispuso que la medida externa de la obra redentora fuese la Pasión y Muerte del Redentor. Y puesto que por determinación divina no se debía consumir la Redención hasta la Cruz, por esta misma determinación las obras buenas que Cristo realizó antes de morir eran redentoras en cuanto en la Cruz encontraban su complemento.

Santo Tomás repite mucho esta idea de que la gracia que santifica a los hombres (la de sus buenas obras y la de los sacramentos) viene de Cristo *paciente y moribundo*. Dice que la Pasión causa *eficientemente* nuestra salud; o lo que es lo mismo, que Cristo comu-

(68) «Secundum dispositionem Verbi Dei primo [conformamur] Christo patienti et morienti in hac vita passibili et mortali; deinde [pervenimus] ad participandam resurrectionem ipsius». (*Sum. Theol.*, III, q. 56; a. 1, ad 1m).

nica la gracia que mereció con su Pasión, sirviéndose como de instrumento de su propia humanidad *paciente* y *moribunda* (69). Y cuando utiliza los sacramentos, los toma como instrumentos separados, puestos en mano del instrumento primero y unido, que es la humanidad *Crucificada* (70). Por ello las diversas gracias que causan los diversos sacramentos son otras tantas participaciones de la virtud *de la Pasión* (71).

Nuestras buenas obras tienen en sí una gracia *que vive de la Cruz*; sin ella no serían buenas. Y producen un aumento con las mismas características; al obrar bien merecemos gracia mayor, aunque de la misma naturaleza que la que utilizamos para merecer. Otro tanto debe decirse de los sacramentos, que son los otros medios con los que se comunica a los hombres la gracia de Cristo: también tienen en sí la gracia que viene de la Cruz y la comunican a quienes los reciben.

De aquí se sigue que los beneficiarios de esta gracia deben asemejarse a Cristo *paciente* y a Cristo que *muere*. Si la gracia con que los hombres se santifican procede de El en estas condiciones, en las mismas colocará a quien santifica. Porque no debemos olvidar dos verdades elementales: una, filosófica, y otra, teológica. La primera es que la causa se refleja en el efecto que recibe su virtud operativa. No es que siempre el efecto sea de la misma especie de la causa; esto sucede sólo en las causas unívocas; pero sí que recibe en sí la virtud operativa de quien lo hace. Esto se expresa con la fórmula «el efecto se asemeja a la forma con la que la causa obra». La segunda verdad es que cuando se habla de la gracia que causa Cristo *paciente* y *moribundo* no se quiere significar un estado de la causa *del todo ajeno a la razón de causar*; no se quiere decir que Cristo causa y que la razón de morir es ajena a su causalidad. La

(69) «Passio Christi est propria causa remissionis peccatorum... inquantum caro secundum quam Christus passionem sustinuit, est instrumentum divinitatis, ex quo ejus passiones et actiones operantur in virtute divina ad expellendum peccatum». (*Sum. Theol.*, III, q. 49, a. 1).

(70) «Sacramentum operatur ad gratiam causandam per modum instrumenti. Est autem duplex instrumentum: unum quidem separatum, ut baculus; aliud autem conjunctum ut manus. [El unido es la humanidad; los separados, los sacramentos]. ...Christus liberavit nos a peccatis nostris praecipue per suam passionem... Unde manifestum est quod sacramenta Ecclesiae specialiter habent virtutem ex passione Christi». (*Sum. Theol.*, III, q. 62, a. 5).

(71) «Diversi sacramentorum effectus sunt ut diversae medicinae peccati, et participationes virtutis dominicae passionis». (*De Verit.*, q. 27, a. 5, ad 12m).

Pasión y la Muerte entran en la consideración *formal de Cristo causa*. Y, por lo tanto, en el efecto deberán reflejarse no solamente su gracia, sino su Pasión y su Muerte. El hombre que la recibe se cristianiza con una gracia, que lleva consigo imperativos de pasión y de muerte.

La humanidad de Cristo, *en cuanto padece y muere*, es el instrumento de Dios en la eficiencia de nuestra gracia. De aquí deben nacer determinadas relaciones entre la gracia de la Redención o cristiana, con la que nos santificamos todos y se santificó María, por una parte, y la humanidad de Cristo *en cuanto padece y muere*, por otra. ¿Cuáles son? Es lo que vamos ahora a determinar.

¿Qué es la causa instrumental? Los escolásticos la definían con dos palabras: «*movens motum*». Es una causa que *mueve en cuanto es movida*; una causa subordinada, por definición. Con esto se ha dicho ya que hay en ella dos energías o dos virtudes operativas: propia, una, la subordinada; ajena o recibida, otra, la subordinante. Es imposible hablar de subordinación de causas sin hablar de subordinación de energías: y la subordinación implica, cuando menos, dualidad. Ahora bien, de estas dos energías o virtudes operativas que hay en el instrumento, la primera, la propia nace de él mismo, le es connatural, es como el sello de su propio ser; la segunda, en cambio, le es ajena, la recibe comunicada, lleva el sello de la causa principal.

Insistamos en el estudio de la virtud *propia*, que es en la que vamos a encontrar la clave de la solución al problema que nos ocupa, o sea, el de la configuración de los hombres con Cristo *en cuanto padece y muere*. La necesidad de que el instrumento tenga virtud propia es del todo imperiosa. En ello estriba la diferencia que hay entre un verdadero instrumento y un simple medio de comunicación. El medio se limita a poner en contacto los extremos sin ejercer él ninguna actividad. Un medio es un canal, que no hace nada, pero del que nos servimos para trasladar el agua de un lugar a otro. El instrumento también es medio de comunicación; también lleva al término lo que hay en el principio; también traslada al papel, en el que la pluma escribe, las ideas que hay en la cabeza del escritor. Pero lo hace *haciendo algo*, con actividad propia, dependiente en su ejercicio, desde luego, de la moción que recibe de la causa principal. El instrumento, más que un medio, es un órgano.

¿Qué funciones desempeña esta energía propia del instrumento?

Cuando menos dos: una, que pudiéramos llamar inmanente; y otra, trascendente; una, de la que se beneficia el propio instrumento; y otra, que se deja sentir en la causa principal de la que depende y a la que subordina su ejercicio. La primera función es la de constituirse a sí mismo en verdadera causa. Si no tuviera energía operativa propia no podría causar. Aunque la causa principal le comunicara su virtud, si el instrumento no tuviera virtud propia *con la que poder* utilizar la energía que le comunica la causa a la que se subordina, no sería propiamente causa; sería un simple medio de transmisión, no una causa en el riguroso sentido de la palabra (72).

La segunda función que desempeña la virtud propia es la de *determinar* la actividad de la causa principal. Es cierto que quien usa un instrumento está sobre él; que el instrumento necesita de su acción para hacer u obrar. Pero también lo es que no puede hacer lo que quiera, sino aquello para lo que el instrumento es apto o para lo que tiene virtud o energía propia. El hombre (causa principal) no podrá con un lápiz (instrumento) tocar el violín o cortar una mesa, ni con un arco o una sierra escribir una carta. *La última* determinación procede siempre de la causa principal, y a ella se deberá que con el lápiz se escriba una cosa u otra, o que con la sierra se corte la madera para hacer una mesa o un banco. Pero no debemos olvidar lo que acabamos de decir: que el instrumento determina la modalidad que toma la causa principal en el ejercicio de su actividad.

Esto, por lo demás, entra en los cánones de la sana filosofía. Hay una ley que rige la combinación de las cosas que se unen para formar una tercera, o para, entre todas, realizar una obra; la de que debe haber acomodación entre los combinados. El agente ha de acomodarse al paciente, lo activo a lo pasivo, la forma a la materia; y viceversa. Ha de haber, pues, inteligencia entre la causa principal y el instrumento; aquélla no hará con éste lo que quiera, sino lo que la virtud propia del instrumento le permita; éste, por su parte, se acomodará a lo que el agente principal determine, y la sierra cortará lo que quiera el carpintero, y con las modalidades que el carpintero imponga.

No se opone a lo que venimos diciendo lo que Santo Tomás escribe sobre la huella que la causa principal deja en el efecto. El efecto, dice, no se asemeja a la virtud operativa del instrumento, sino a

(72) «Non perficit instrumentalem actionem nisi exercendo actionem propriam; scindendo enim facit lectum». (*Sum. Theol.*, III, q. 62, a. 1, ad 12m).

la del agente primero (73). Esto es verdad, pero hay que entenderlo. Si se interpreta tal como suena no haría falta que siguiéramos adelante, pues estamos en camino de probar que el efecto (nuestra gracia) lleva la impronta del instrumento que la causa (la humanidad paciente y moribunda de Cristo), y que, por lo tanto, impele a quienes la tienen a sufrir y a morir.

La expresión debe entenderse en el sentido de que en el efecto se recibe el reflejo de la causa principal, pero *en cuanto determinada por el instrumento*, de la manera como más arriba hemos dicho que la determina. La causa principal, como superior que es, puede hacer mucho más de lo que el instrumento presta; pero hace aquéllo a lo que éste, con su virtud propia, la determina. Repetimos que la virtud humana del hombre, por ejemplo, es múltiple; pero que se manifestará en la escritura, en la artesanía o en otra cosa, según sea el instrumento que utilice. Y si esto es así, *también en el efecto se deja sentir la modalidad del instrumento*. Lo que sucede es que lo propio del instrumento coincide con lo del agente principal, que por él ha sido determinado; y por eso se dice sólo que el efecto lleva la huella del agente principal.

En otras palabras, el agente principal pone en el efecto su sello o su semejanza, determinada por el agente instrumental; y como éste la determina según las conveniencias de la virtud o la energía que le es propia, resulta que la determinación de la virtud del primero se acomoda a la manera de ser del segundo. Y así acomodada llega al efecto. En consecuencia, el efecto recibe la huella del uno, pero tiene también semejanza con la virtud propia del otro.

Se verá esto más claramente si recordamos que la causa principal es más perfecta que el instrumento, y que las cosas, cuanto más perfectas, más simplificadas tienen las perfecciones. Una idea perfecta es una idea universal, en la que se ven multitud de cosas; el verdaderamente sabio conoce todo a través de pocos principios; y sería

(73) «Causa instrumentalis non agit per virtutem suae formae, sed solum per motum quo movetur a principali agente. Unde effectus non assimilatur instrumento sed principali agenti». (*Sum. Theol.*, III, q. 62, a. 1). El efecto se asemeja a la forma con la que obra el agente principal, y a las formas con las que obra el instrumento. Este obra con dos: con la propia y con la recibida. La recibida es propia de la causa principal, y, por lo tanto, en lo que el efecto se asemeja a ésta, no se asemeja al instrumento, de quien no es propia, sino al agente de quien depende. Pero en lo que el instrumento hace con la suya propia, sí puede y debe decirse que deja su huella en el efecto, y que el efecto se le asemeja.

el más sabio de los hombres quien todo lo conociera en uno sólo. Cuanto el hombre es menos inteligente, necesita multiplicar más los conceptos. A Dios le sucede lo mismo; por ser infinitamente perfecto contiene en la simplicidad de su ser las perfecciones de todas las cosas; en El son una misma cosa el ser, el bien, la verdad, la inteligencia, la voluntad. En cambio, a medida que los seres son más pequeños van desdoblando y dividiendo todos estos atributos.

Otro tanto sucede con la virtud de la causa principal y del instrumento. En aquélla es más perfecta, y, por lo tanto, más simple. Este, por ser inferior, es más concreto, y tiene ya las perfecciones más divididas. Y a su través van como dibujándose o desdoblándose las perfecciones que estaban simplificadas en aquélla. Llegan al término o al efecto dibujadas y desdobladas, y el efecto, por lo tanto, se asemeja, sí, a la virtud del agente principal, pero en cuanto determinado y concretado por el segundo. El hombre, por ejemplo, tiene una virtud operativa *humana*. En esta razón superior de humana se contienen como unificadas muchas virtudes particulares. A medida que se pone en contacto con los múltiples instrumentos, mediante los que su virtud puede desdoblarse, van apareciendo las diversas obras; la escritura, la pintura, las múltiples obras de artesanía, etc. ¿Quién deja en todas estas cosas su huella? Sin duda que el hombre; y, por lo tanto, podemos decir que el efecto se asemeja a la forma o a la virtud con la que obra el agente principal. Pero ¿no dejará de influir también el instrumento que el hombre ha utilizado, y con el que ha desdoblado su virtud humana? Sin duda que sí. Y, por lo mismo, también el instrumento deja su huella en el efecto.

Lo que acabamos de decir tiene gran trascendencia en la materia de que estamos tratando. No olvidemos que el instrumento que Dios utiliza para producir la gracia de la que todos nos beneficiamos es la humanidad de Cristo *en cuanto padece y muere*. Por lo tanto, la gracia santificante de los cristianos debe llevar la impronta de Dios, agente principal, determinada por la humanidad paciente y moribunda de Cristo, causa instrumental. Y, en consecuencia, los cristianos, por exigencias de su gracia, deben asemejarse a Dios y a Cristo que padece y muere; a Dios, divinizándose; a Cristo, padeciendo y muriendo. O sea que no es que muera sólo porque la naturaleza es pasible y mortal, que esto es morir de manera muy vulgar, sino, además, porque la gracia de Cristo conduce a padecer y a morir. Esto es ya morir de una manera noble y teológica.

Para ver que así es, hemos de precisar el sentido que tiene la expresión *virtud propia* de Cristo, como instrumento de la divinidad en la comunicación de la gracia. ¿Cuál es la virtud *propia* de Cristo-instrumento? No olvidemos que es instrumento *en cuanto Hombre*. En cuanto Verbo, es causa principal (74). La virtud es propia en dos casos: primero, cuando procede de la naturaleza de quien la tiene, como sucede, por ejemplo, con la voluntad y el entendimiento, que son facultades propias del hombre, porque proceden de su ser espiritual. Y también es propia, en segundo lugar, cuando, aunque no proceda de la naturaleza de quien la tiene, sino que se la han dado, la posee a la manera como se poseen las cosas propias, de un modo habitual e intrínseco. Así, tenemos la gracia santificante y las virtudes infusas, que no nacen de nuestro propio ser, sino que nos las infunde Dios, pero que están de manera permanente y habitual y forman en nosotros una segunda naturaleza. Y el hombre es instrumento de Dios en las obras sobrenaturales utilizando la virtud propia nacida de su propio ser, puesto que las hace conociéndolas y queriendo, y la virtud propia infundida por Dios, puesto que las hace informándolas con la gracia y las virtudes.

Cristo es instrumento del Verbo en la obra de nuestra Redención en cuanto utiliza la virtud propia nacida de su misma naturaleza humana, y en cuanto utiliza la virtud divina que Dios le había infundido previamente y que forma en El una segunda naturaleza. Cristo, como Hombre, realizaba las cosas con perfección humana, o sea queriéndolas y conociéndolas; y como cabeza mística de los que iban a ser redimidos por El, las hacía con perfección humana, o sea queriéndolas y conociéndolas; y como cabeza mística de los que iban a ser redimidos por El, las hacía con perfección sobrenatural, informándolas con la gracia capital que Dios le había dado para poder redimirnos. Tendríamos una idea muy equivocada de la actividad instrumental de Cristo si pensáramos que empieza y acaba donde empieza y acaba su actividad específicamente humana. En este caso la Redención se hubiera efectuado con los siguientes elementos: Verbo, encarnado, y naturaleza humana, que realizaba, bajo la moción del Verbo, acciones humanas. Estas acciones humanas serían personalmente divinas por ser divina la persona que las hacía, pero formalmente humanas por ser humana la naturaleza que las realiza-

(74) «Principalis causa efficiens gratiae est Deus, ad quam comparatur humanitas Christi, sicut instrumentum conjunctum». (*Sum. Theol.*, III, q. 62, a-5).

ba. Y al estar esta naturaleza sin perfección sobrenatural *in esse naturae* se seguiría que no podría valorar sobrenaturalmente sus actos humanos. Esta es precisamente la razón por la que es preciso que Cristo tenga gracia habitual con la que poder valorar sobrenaturalmente su actividad humana (75); gracia que debía tener carácter social o capital, porque el valor de sus actos tenía que repercutir en todos los hombres.

Así, pues, la Redención se realizó con la intervención principal del Verbo, más la instrumental de la humanidad asumida. Y esta intervención instrumental o *propia* de Cristo Hombre constaba de parte natural y de parte sobrenatural; por natural, era consciente y libre; por sobrenatural, estaba informada con la gracia capital.

Y cuando se afirma que Cristo *es instrumento de nuestra gracia en cuanto padece y muere*, no se dice otra cosa más que para redimirnos fué a la muerte impulsado por su propia virtud humana, sabiéndolo y queriéndolo, y por su gracia santificante o habitual. Cristo, pues, no murió sólo porque quiso, sino porque su gracia le impulsaba a ello. Por donde se ve claramente la diferencia que hay entre la gracia del primer Adán y la del segundo. En la del primero existía la misma causa principal que en la de Cristo, Dios; parecida causa instrumental humana en su parte humana: voluntad con la que se aceptaba; pero distinta causa instrumental sobrenatural; gracia que divinizaba y producía la inmortalidad, la impasibilidad y demás dones preternaturales, en el primero; gracia que conduce a padecer y a morir, para luego resucitar y vivir, en el segundo.

Y tenemos ya las tres características de la gracia cristiana por las que debe morir quien la tiene: porque sana la muerte muriendo; porque es cultural e implica, por lo tanto, la inmolación espiritual de quien hace el sacrificio, inmolación que tiene exigencias reales, aunque extralitérgicas, de muerte; y por último, porque configura con Cristo Redentor, y Cristo es Redentor porque padece y muere. El instrumento deja en el efecto sus propias características; el instrumento del Verbo en la obra de nuestra salvación es Cristo en cuanto tiene una gracia que le conduce a morir; deja esta gracia en nosotros, y en nosotros seguirá teniendo los mismos imperativos. ¿Con qué finalidad? No con la de hacer la Redención, que ya está hecha, sino con la de aplicarla. Ya hemos dicho que la aplicación depende de lo que nosotros hagamos. Nosotros morimos para aplicarnos la

(75) *Sum. Theol.* III, q. 7, a. 1, 2m,

Redención *consumada*; para poder resucitar y vivir gloriosa y eternamente. Repitamos, una vez más, el texto de Santo Tomás: «El Verbo ha dispuesto que nos conformemos a El en cuanto padece y muere aquí, para participar después la semejanza de su Resurrección».

Volvamos a María. En realidad, todo está dicho ya. Si su gracia fué cristiana, según quedó probado al principio, no hay nada más que hacer las oportunas aplicaciones. La gracia cristiana tiene imperativos de muerte por sanante, por cultural, por configurativa con Cristo. De Cristo la recibía Ella, y no de Cristo impasible, sino de Cristo Redentor o de Cristo en la Cruz. Por lo tanto, le llegaba la característica de la gracia con la que la humanidad de su Hijo causaba la que Ella tenía, a la manera cómo llega al efecto la característica propia de la virtud del instrumento. Ya sabemos qué característica era: una gracia que conducía a morir para vivir; a diferencia de la de Adán, que conducía a vivir eternamente sin morir nunca.

La Teología, siguiendo el camino indicado alguna vez en la Escritura, distribuye entre las gracias sacramentales las diversas características que Cristo tuvo en la Cruz. Y así, el bautismo, que tiene imperativos de muerte moral al pecado, representa la muerte física; la Eucaristía, que es sacrificio, conduce a la muerte inmolaticia, etcétera. San Pablo utiliza, a veces, estos simbolismos. Ahora bien, María no recibió ningún sacramento, o cuando más, el de la Eucaristía. Parece, pues, que su gracia no tuviera imperativos mortales.

Pero es que estos imperativos no le vienen a la gracia por lo que tiene de *sacramental*, sino por lo que tiene de *cristiana*; no porque viene de los instrumentos separados, que son los sacramentos, sino porque viene del instrumento unido a la divinidad, que es Cristo-Hombre. A nosotros se nos comunica mediante los sacramentos, y en ellos conserva las características que tiene cuando sale de su primera causa instrumental, que es la humanidad; a María se le comunica sin estos intermedios; pero le llega con las notas que tiene cuando sale de su Hijo. Llega siendo gracia sanante, cultural y configuradora con Cristo en la Cruz. Y por todos estos capítulos le conduce a morir.

Si acaso recibió la Eucaristía, como parece más probable, los imperativos de muerte seguirían siendo los mismos. Al recibirla y al ofrecerla, no hacía más que activar una gracia de tipo cultural, que ya tenía. Y si la tenía, la tenía con lo que era: gracia que lleva a la inmolación y a la muerte consiguiente.

Como se ve, esto no es decir que murió por conexión entre la muerte y el pecado. De esto ya se habla en el otro artículo de este número de la Revista. Aquí decimos que murió porque a ello la impelía su gracia, como impelía a Adán la suya hacia la inmortalidad. Una y otra para llegar al mismo fin: la vida imperecedera de la gloria, que María y todos los que nos santificamos con la gracia de su Hijo obtenemos mediante la Resurrección, y Adán hubiera obtenido mediante el traslado, sin morir, de este mundo a la gloria.

Si la muerte es un imperativo de la gracia cristiana, María, que tenía ésta mucho más abundante que ninguna otra criatura, debía correr hacia ella mucho más imperiosamente. Que tuvo gracia más abundante es del todo cierto. La medida de la gracia es doble: la unión con Dios (76) y el amor de Dios. Quien está más unido a Dios la tiene mayor; y la tiene también mayor quien es más amado de El. Y María estaba más unida y era más amada que ningún santo y que todos los santos. Por lo tanto, tuvo gracia indefinidamente superior. Si la muerte es su exigencia, fué a la muerte con más razón que nadie, excepto su Hijo, que es quien con más plenitud murió por imperativos sobrenaturales.

María tenía más gracia que nadie porque estaba más unida a Dios; su unión era unión de Maternidad; era Madre en toda la extensión de la palabra. La madre es madre con el cuerpo, con el corazón y con el alma, y la Maternidad de María no se limitaba a una comunicación biológica. Su alma estaba unida al Hijo con la unión íntima con que se unen las almas de las madres con los hijos. Y el Hijo era Dios, a quien no se une nadie sino por la gracia. La Maternidad divina de María implica, por lo tanto, una gracia sobrenatural superior a la que tenemos los que sólo somos hijos adoptivos. La diferencia de unión que hay entre el padre y el hijo adoptivo, por una parte, y la Madre y el Hijo verdadero, por otra, nos da la medida de la superioridad de la gracia de la Santísima Virgen.

Se valora más esta reflexión si se piensa que entre la Madre de Dios y su Hijo no había obstáculo moral ninguno que impidiera la comunicación de la gracia, que debía darse en virtud de la unión que entre los dos había. Puede suceder que haya unión y entre las personas unidas se levante una barrera que impida la comunicación de lo de una a la otra. La barrera que impide la comunicación de la gracia es el pecado, del que María estuvo siempre completamente inmune, por obra y privilegio de su Hijo. Con la unión íntima de la Ma-

(76) *Sum. Theol.*, III, q. 7, a. 9.

ternidad y sin pecado que impidiera la comunicación de la gracia del Hijo a la Madre, María debió recibir a raudales incalculables la influencia santificadora de Dios.

Pero el grado de gracia se mide, además, por el grado del amor que Dios nos tiene. Es ésta un efecto de su amor a los hombres. Dios da más gracias a quien más ama, porque el amor divino es esencialmente activo; no se mueve Dios a amarnos por el bien que encuentra, sino que pone el bien cuando nos ama (77). Ahora bien, el amor que tuvo a María es incalculablemente mayor que el que tiene a las demás criaturas. A nosotros nos ama con amor de padre adoptivo; a María con amor de Hijo verdadero. La diferencia que hay entre la adopción y la filiación real dará la superioridad que hay entre el amor con que Dios amó a su Madre y el amor con que nos ama a los demás.

Saquemos la consecuencia. Si tuvo más gracia que nadie, porque estuvo más unida a la fuente de donde procede y porque fué más amada de Dios; y si la gracia en que tanto abundó provenía de Cristo Redentor, y era, por lo tanto, gracia de Redención o cristiana; y si esta gracia tiene imperativos de muerte por las tres razones que quedan apuntadas, a saber, porque es sanante y cura este defecto físico mediante la resurrección, porque es cultural y conduce a la inmólación de la propia vida, y porque es configurativa con Cristo, y Cristo tuvo gracia que le condujo a padecer y a morir; si todo esto es así, es imperioso concluir que María murió, y que murió con más razón que ningún cristiano.

Las relaciones de la muerte con el pecado hacen que nosotros muramos con más motivo que Ella. Nosotros morimos por el pecado de Adán, por el débito de nuestro propio pecado y por los pecados propios. Nuestra muerte tiene carácter *de castigo*. María muere sólo por el pecado de Adán y por el débito propio; y su muerte no tiene carácter *penal*. Pero si la relacionamos con la gracia, hemos de concluir que tiene motivos más hondos para morir que ninguna otra criatura porque su gracia también es mayor. Claro que la muerte no tiene grados; todos los muertos mueren plenamente. Pero tienen grados los motivos que a ella conducen. Los primeros, que son malos, son mayores en nosotros; los segundos, que son buenos, son mayores en María.

Cuesta, a veces, a muchas personas hacerse a la idea de que la muerte es una gracia y un bien, exactamente igual que era la inmortalidad en el estado de inocencia, puesto que una y otra son paso

(77) *Sum. Theol.*, I-II, q. 110, a. 1.

para la vida gloriosa. Y, sin embargo, es éste su pleno sentido cristiano. Morir relacionando la muerte con el mal es quedarse a mitad de camino. Si nosotros muriéramos por el pecado que cometimos en Adán y del que participamos, nuestra muerte tendría el carácter malo de castigo por la transgresión de una ley; si María muriera sólo porque el pecado de Adán y su propio débito rehabilitaron la natural corruptibilidad de su cuerpo, su muerte tendría un carácter muy anodino y vulgar. Claro que mejor es tenerlo anodino y vulgar que malo.

Pero ni es sólo malo en nosotros ni es sólo vulgar en Ella. Una misma cosa puede obedecer a diversas causas, y esto sucede con la muerte. En la Escritura, en la Liturgia, en la Teología, aparece constantemente ligada al bien y obedeciendo a causas buenas. Dios utiliza para cosas buenas lo que en nosotros es pena del pecado, y en su Hijo y en María ley natural rehabilitada por culpa de Adán, puesto que con ello nos hace vencer a la misma muerte y nos concede la vida inmortal. Pudo concederla sin morir, ¿qué duda cabe? Pero no se trata de lo que pudo, sino de lo que quiso, y quiso lo que hemos visto.

Refiriéndose a Cristo, dice la Escritura que su muerte es principio de vida en todos nosotros. «Si Yo muriere, atraeré todas las cosas a Mí» (78), leemos en el Evangelio de San Juan. Y en la Liturgia: «Muriendo venció a la muerte y resucitando reparó la vida» (79). Y refiriéndose a todos nosotros, afirma San Pablo que la inmortalidad que recibiremos *resucitando* (para lo que previamente hay que morir) será la muerte de nuestra propia muerte (80). Y refiriéndose a Cristo y a los cristianos, asegura Santo Tomás que padecer y morir es camino de gozar y de vivir (81).

FR. EMILIO SAURAS, O. P.

Profesor de Teología Dogmática en el Estudio
General de la Provincia de Aragón-Valencia.

(78) «Et ego si exaltatus fuero a terra omnia traham ad meipsum. Hoc autem dicebat significans qua morte esset moriturus». (JOAN., XII, 32-33).

(79) «Qui mortem nostram moriendo destruxit et vitam resurgendo reparavit». (*Prefacio de Pascua*).

(80) «Oportet corruptibile hoc induere incorruptionem, et mortale hoc induere immortalitatem. Cum autem mortale hoc induerit immortalitatem, tunc fiet sermo qui scriptus est: Absorpta est mors in victoria. Ubi est mors victoria tua? Ubi est mors stimulus tuus?» (*1 ad Cor.*, XV, 53-55).

(81) «Sicut Christus primo habuit gratiam in anima cum passibilitate corporis, et per passionem ad gloriam immortalitatis pervenit; ita et nos.. configurati passionibus et morti Christi, in gloriam immortalem perducimus». (*Sum. Theol.* III, q. 49, a. 3, ad 3m).

LA MADRE DEL MESIAS EN EL ANTIGUO TESTAMENTO

Es la S. Escritura una de las fuentes de la Revelación y por consiguiente de la ciencia teológica. Por esto no es de maravillar que los mariólogos, deseosos de penetrar los misterios que encierra la personalidad de la Santísima Virgen acudan a la S. Escritura y al Antiguo Testamento para investigar si los Profetas, que tanto hablan del Mesías y de su obra, dicen algo de la Madre de El. Y los pocos lugares, en que parecen hablar de ella, los miran y remiran por todos sus lados y como en cosas oscuras proponen diversidad de sentencias, y tal vez a muchos el buen deseo de encontrar la confirmación de sus ideas les hace ver en los pasajes proféticos lo que los Profetas no pusieron allí. En beneficio de los teólogos y para ayudar a dilucidar lo que ellos se esfuerzan por averiguar, vamos a estudiar en este breve artículo los pasajes proféticos, en que se puede hallar mencionada la Virgen María.

* * *

Con grande sentimiento echamos de ver cómo no pocos teólogos se olvidan de los principios elementales de la exégesis bíblica, de los sentidos de la S. Escritura, de las reglas de Hermenéutica y hasta de los principios de crítica histórica y teológica.

Ante todo conviene advertir que el primer oficio del exégeta es precisar el sentido literal histórico, o sea, el pensamiento que el autor sagrado se propuso expresar con sus palabras. Sobre este sentido se han de fundar todos los otros que podemos atribuir a la Escritura. El método para llegar a esta deseada meta nos lo traza Su Santidad Pío XII en la Encíclica «Divino afflante Spiritu» por estas palabras:

«Excelentemente pertrechado del conocimiento de las lenguas y de los recursos de la crítica, pase ya el exégeta católico a la tarea suprema entre cuántas se le imponen, de hallar y exponer el verdadero sentido de los Sagrados Libros, y al hacerlo, tenga siempre

ente sus ojos que lo que más ahincadamente se ha de proponer es ver claramente y definir cual es el sentido de las palabras de la Biblia, que llaman *literal* «del cual únicamente—como muy bien dice el Aquinatense—puede deducirse argumento». Sea esta *literal* significación de las palabras la que con toda diligencia averigüen por el conocimiento de las lenguas, por el examen del contexto y por la comparación de los lugares semejantes, pues de todo esto suele hacerse uso también en la interpretación de los escritos profanos, para que aparezca clara la mente del autor. Pero teniendo siempre en cuenta el exégeta de las Sagradas Escrituras que aquí se trata de palabra divinamente inspirada, cuya custodia e interpretación ha sido por el mismo Dios encomendada a su Iglesia. Atienda con no menor diligencia a las exposiciones y declaraciones del magisterio de la Iglesia, a las dadas por los Santos Padres y también a la «analogía de la fe», como sapientísimamente lo advierte León XIII en su Encíclica *Pravidentissimus Deus*.

Apoyados en el progreso de la verdad revelada y en la virtualidad de ésta, con la ayuda de la revelación posterior y empleando un método rigurosamente científico, podemos adentrarnos en lo más íntimo del sentido literal histórico y ver en él tal vez lo que los autores inspirados no alcanzaron, el sentido literal pleno del pasaje estudiado. Con esta exposición más profunda del sentido literal cumplirá el exégeta aquella recomendación que nos hace el mismo Pío XII a continuación de las palabras antes dichas:

«Pero pongan singular empeño en no exponer solamente—como con dolor vemos se hace en algunos comentarios—lo tocante a la historia, a la arqueología, a la filología y otras disciplinas semejantes, sino que, empleando éstas oportunamente en cuanto pueden contribuir a la exégesis, expongan principalmente cuál es la doctrina teológica de fe y costumbres de cada libro o de cada lugar, de manera que su explicación no sólo ayude a los doctores teólogos a proponer y confirmar los dogmas de la fe, sino también a los sacerdotes para explicar al pueblo la doctrina cristiana y, en fin, a todos los fieles para llevar una vida santa y digna de un cristiano».

La tradición judía y la cristiana han atribuido también a la S. Escritura un tercer sentido, llamado típico. Los tratadistas andan un poco desvariados al definir este sentido, y los expositores y teólogos usaron de gran libertad en su exposición. Según Santo Tomás, es el sentido típico el que expresan las realidades materiales mencionadas en la letra de la Escritura. Como las palabras significan estas reali-

dades, así éstas son signos que el Espíritu Santo toma para expresar otras realidades ulteriores. Pero este sentido es desconocido del autor inspirado y sólo el Espíritu Santo, que domina la Historia Sagrada y la Escritura, es quien lo intenta, ordenando una cosa para expresar otras que vendrán después. En razón de la menor precisión de estos signos los sentidos típicos no pueden alegarse en Teología para probar los dogmas de la fe y sí solo para declararlos. Su valor probativo no excede la autoridad de quienes los interpretan. De este sentido escribe S. S. a continuación de los lugares arriba citados;

«No es que de la Sagrada Escritura se excluya todo sentido espiritual, pues lo que en el Antiguo Testamento se dijo y se hizo fué sapientísimamente ordenado y dispuesto por Dios de tal manera, que las cosas preféritas presignificasen de modo espiritual lo que en la nueva ley de gracia había de suceder. Por lo cual el exégeta, como debe investigar y exponer la significación propia, o, como dicen, literal de las palabras, que el hagiógrafo intentó y expresó, debe también investigar y exponer la espiritual, siempre que conste que fué dada por Dios, pues sólo Dios pudo conocer y revelarnos a nosotros esa significación espiritual. Ahora bien, este sentido, en los Santos Evangelios, nos lo indica y nos lo enseña el mismo divino Salvador; lo profesan de palabra y por escrito los Apóstoles, imitando el ejemplo del Maestro; lo demuestra la constante doctrina tradicional de la Iglesia, y, finalmente, lo declara el antiquísimo uso de la liturgia según la conocida sentencia: *lex precandi lex credendi est*.

Todavía el uso de los Apóstoles y de los Santos Padres nos obliga a añadir un cuarto sentido, que no es de la S. Escritura, sino de quien la emplea como medio de explicar el propio pensamiento. Apoyándose en la analogía, que puede existir entre las ideas y palabras de la S. Escritura y las del que habla, con frecuencia los oradores y escritores *acomodan* los textos sagrados para expresar cosas distintas de las que dice el autor sagrado. Da esto cierto sabor bíblico al estilo, muy recomendable cuando se trata de exponer las verdades de la fe. Puede haber en esto abusos y por eso Pío XII amonesta a los exégetas católicos que expongan «con la diligencia que la dignidad de la divina palabra pide este sentido espiritual por el mismo Dios intentado y ordenado, pero guardense religiosamente de proponer como genuino sentido de las Sagradas Escrituras otros sentidos traslaticios, pues aunque al desempeñar el cargo de la predicación puede ser útil para ilustrar y recomendar las cosas de la fe un más amplio uso del sagrado texto, siempre que se haga con moderación

y sobriedad, nunca sin embargo ha de olvidarse que este uso de las palabras de la S. Escritura le es a ésta como exterior y añadido, y que sobre todo hoy no deja de ser peligroso, pues los fieles cristianos, principalmente los instruidos en las sagradas y las profanas disciplinas, buscan lo que Dios nos da a entender en las Sagradas Escrituras, más bien que lo que un fecundo orador o escritor dice empleando con cierta habilidad las palabras de la Biblia. Ni necesita tampoco la palabra de Dios, «viva y eficaz y más penetrante que espada de dos filos, y que llega hasta división del alma y el espíritu, y de las coyunturas y las médulas, discernidora de los pensamientos e intenciones del corazón», de afeites o acomodaciones humanas para volver y sacudir el ánimo, porque las mismas sagradas páginas, escritas con inspiración divina, tienen por sí mismas abundancia de verdadero sentido; enriquecidas de divina virtud, valen por sí; adornadas de soberana hermosura, por sí lucen y resplandecen, siempre que el intérprete las explique tan íntegra y cuidadosamente, que saque a la luz todos los tesoros de sabiduría y prudencia que en ellas se encierran».

Con estos preámbulos, que para la mayoría de nuestros lectores serán excusados, pasemos a exponer el primer pasaje, que es Gen. III, 14 s.

* * *

Comienza este capítulo narrándonos cómo la serpiente, el animal más astuto de cuantos Yavé-Elohim había creado, dirigió a la mujer estas palabras llenas de malicia: «¿Con que os ha mandado Dios que no comais de los árboles todos del jardín?» Sin mostrar admiración de oír hablar a la serpiente, Eva le responde corrigiendo la exageración maliciosa de su interlocutor: «Del fruto de los árboles del paraíso comemos, pero del fruto del que está en medio del paraíso nos ha dicho Dios: No comais de él ni lo toqueis siquiera, no vayais a morir». La pequeña exageración que podemos notar en la respuesta de Eva sólo indica el respeto que el mandato divino le inspira. Sin embargo Eva se dejó engañar, comió del fruto vedado e hizo que Adán comiera también de él. La astucia de la serpiente había triunfado. Al instante ven sus desnudeces y sintiendo los pasos de su Señor que se acerca, corren a ocultarse entre el bosque del Paraíso. La desnudez no les permite presentarse ante el Señor, que luego comienza el interrogatorio judicial. Adán se excusa con Eva, Eva con la serpiente. Esta no es interrogada. El Señor sabe que no tiene excusa, que en todo procedió con malicia consumada. Al interrogatorio

sigue el fallo en orden inverso, en que los culpables fueron interrogados, pero siguiendo el orden de su culpa. Yavé Elohim se dirige, pues, a la serpiente:

«Por haber hecho esto,
maldita serás entre todos los ganados,
y entre todas las bestias del campo.
Te arrastrarás sobre tu pecho,
y comerás el polvo todo el tiempo de tu vida.
Pongo enemistad entre ti y la mujer,
y entre tu linaje y el suyo;
éste te aplastará la cabeza,
y tú le morderás a él el calcañar».

Después de las palabras con que Yavé expresa su pensamiento, es el contexto, en que están aquéllas incluídas, lo que hemos de considerar. Yavé se dirige a la serpiente y pronuncia contra ella la sentencia, condenándola a la máxima odiosidad que todos sentimos hacia el reptil, a caminar arrastrada y alimentarse de polvo todos los días de su vida. Tal es el contenido del v. 14, la pena que Dios impone al primer culpable. A ésta sigue una segunda pena. Desde este momento Yavé pone enemistad entre la mujer y la serpiente. Los dos amigos de antes se vuelven ahora irreconciliables enemigos. Ni acabará con ellos esta enemistad, porque se continuará en la descendencia de ambos. Y ¿cuál será el fin de esta enemistad? El mismo que suele tener la que sentimos hacia la serpiente; Ella, como anda arrastras, no puede más que acometernos al calcañar, pero nosotros buscamos aplastarle la cabeza. Este será el fin de la lucha: la descendencia de la mujer dará a ésta un completo desquite, aplastando la cabeza de la serpiente engañadora. Tal es la sentencia que Yavé pronuncia contra la serpiente. Sigue a ésta la que condena a Eva a los dolores y penas que lleva consigo el oficio de esposa y de madre. Adán será condenado a los trabajos que van unidos a sus deberes de jefe de familia.

Nadie pondrá en duda que este relato es eminentemente poético y de una poesía en alto grado realista; pero tampoco dudará nadie que la serpiente habló, que Yavé bajaba a tomar el fresco al Paraíso. Los que creemos que esto no sea un puro mito, vemos debajo de esta narración poética un drama histórico. La caída de los primeros padres engañados por Satanás, la primera promesa de su remedio y las penas a que fueron condenados los culpables. Pero en las sanciones notamos una diferencia, que al engañador se le aplica la justicia

pura, mientras que a los engañados la justicia va mezclada con la misericordia. Esta justicia se halla en la sentencia que contra Eva y contra Adán profiere el Juez. La misericordia en la segunda pena pronunciada contra la serpiente. Como consecuencia de la odiosidad, que la serpiente inspira tendrá que vivir en perpetua lucha y al fin acabará con la cabeza aplastada. Y esta dulce venganza será la misericordia que Dios conceda a los engañados, por medio de su descendencia.

Pero entremos más adentro del texto sagrado. ¿Qué descendencia es esa? ¿Es la descendencia, que vivirá en una época de terminada? ¿Es una persona, que represente toda la descendencia de la mujer? Notemos las palabras de Yavé a Abraham; «En ti serán bendecidas todas las familias de la tierra» (Gen. XII, 3). Y en otra parte: «En tu descendencia serán bendecidos todos los pueblos de la tierra» (id. XXII, 18). No hay duda que la primera cita tiene el mismo sentido que la segunda, pues no mira a la persona de Abraham, sino en cuanto es el tronco de una descendencia. Abraham murió sin lograr esas bendiciones, y, si después vinieron éstas, no fué por la obra personal del patriarca, sino por la obra de su posteridad. En Gen. XXVI, 4 y XXVIII, 14 se junta a los patriarcas Isaac y Jacob con su descendencia». «En tí y en tu descendencia serán bendecidos todos los pueblos de la tierra». También aquí los patriarcas están considerados como principio de una posteridad. Todos reconocen un sentido mesiánico en estos cuatro pasajes del Génesis, pero en ninguno de ellos vemos la persona del Mesías, sino la raza de quien nacerá. Es en la bendición de Jacob (Gen. XLIX, 10) y en la promesa de David (II Sam. VII, 12-16) que la completa, donde aparece por primera vez el sentido personal, pues el rey, en quien se vincula la promesa es una persona. Esta promesa recibirá nueva luz de los Profetas posteriores. Isaías en los capítulos VII-XI nos dejará una pintura acabada del vástago de la casa de David. Jeremías y Ezequiel nos hablarán del nuevo David restaurador del antiguo reino y así algunos profetas menores. En suma, siguiendo la ley del progreso de la revelación, el Espíritu Santo, que ilumina a los Profetas y habla por ellos, nos habla primero de la descendencia de la mujer, después de la posteridad de los patriarcas, luego de un hijo de Judá, después de un vástago de Jesé, finalmente de otro David. Su misión de debelador de la serpiente aparece expresada en estas pinturas del glorioso Rey mesiánico, en su lucha contra la injusticia. Lo estará más en la del siervo de Yavé que expía nuestros pecados. Pero quedará en cla-

ro cuando aparezca Jesús expulsando los demonios y dando esto como señal de que se acerca el reino de Dios. Leída, pues, la promesa a la luz de la revelación posterior, habremos de decir que la *descendencia* de Eva, vencedora de la serpiente y vengadora de la mujer engañada, es el Mesías, el cual realizó su obra en la forma que el Nuevo Testamento nos declara. Tal es el sentido literal histórico del texto sagrado, que ya la versión griega quiso indicar, cuando tradujo el demostrativo hebreo «hu» por «autós», masculino, en vez del neutro que pide la gramática.

Pero si penetramos en el texto, ayudados de la revelación posterior, hallamos que Jesús venció al diablo y aplastó la cabeza de la antigua serpiente, destruyendo su obra de pecado, o sea, expiando los pecados y mereciéndonos la gracia del Padre celestial. Y esto lo llevó Cristo a cabo en beneficio de todos sus hermanos, que por El quedaron también vencedores de la serpiente. Hablando en rigor teológico no hay más que un Vencedor, que vence en nosotros y por quién nosotros vencemos. Pero esta victoria nuestra no es en todos igual. El buen ladrón la obtuvo al fin de su vida, después de haber pasado ésta sujeto al pecado. S. Agustín pasó parte de su vida en la misma esclavitud, logrando al fin verse libre de ella. El Bautista, santificado en el seno materno, sólo seis meses pasó en la sujeción que supone el pecado original, y María participó de la mayor victoria al ser preservada de ese pecado. En Ella la victoria de Cristo fué más completa. Un artista la expresó pintando al Niño Jesús en los brazos de su Madre, e hiriendo con el extremo inferior de la cruz, que tenía en sus manos, la cabeza de la serpiente. He aquí el sentido pleno de la primera promesa mesiánica, estudiada a la luz de la plena revelación divina. Si a esto juntamos la unión, que existe entre la Madre y el Hijo, y atribuimos a la Madre la obra de su Hijo tendremos señalado el principio de las mayores alabanzas que los Padres y la misma Liturgia tributan a la Virgen. S. Pablo, contraponiendo la obra de Adán a la de Cristo, nos explica el misterio del Redentor (Rom. V, 12-19). Los Padres, partiendo de este principio del Apóstol, amplificarán la exposición, contraponiendo a la obra de Eva la de María, pero con esto ya habremos salido del sentido literal del texto sagrado, que nos señala a Cristo como el único autor de la vida y por quien podemos lograr la salud. Para saber si entramos en el sentido típico, téngase en cuenta los principios, que quedan explicados sobre este sentido. Lo más seguro es que se trata de simples acomodaciones oratorias, o de comparaciones tan amadas de los Padres, y úti-

les para declarar, mediante estas imágenes, los misterios de la fe. Con dolor observamos sin embargo en algunos teólogos la manía de acumular nombres de Santos Padres, que a su juicio atribuirían a María la victoria sobre la serpiente, que sólo es propia de Cristo y que a la Virgen corresponde sólo como Madre suya, y como agradada con el singular privilegio de su preservación total del pecado.

Los Santos, siguiendo el ejemplo de los Apóstoles, usaron de la S. Escritura con mucha libertad, y al lado de la exégesis literal histórica, emplean la exégesis plena, leyendo los textos a la luz de la revelación evangélica, y muy frecuentemente usan de la Escritura como elemento oratorio. La buena crítica pide que se distingan estos diversos modos de emplear los textos sagrados; que ni los Santos Padres, ni la exégesis católica, ni la liturgia ganan nada con estos otros juicios más desligos de las reglas de Hermenéutica.

* * *

Los mariólogos se felicitan de hallar en Isaías un oráculo en que se hace mención de la Virgen María, y nosotros nos felicitamos también. Nuestro gozo sería pleno si pudiéramos hacer luz sobre un capítulo muy oscuro del profeta. Veamos de procurarlo. Empecemos por exponer el contexto histórico del vaticinio profético. Nos hallamos en el año 734 a. C. El rey de Asiria amenaza los reinos de Siria y Palestina y éstos procuran unirse para resistir al común enemigo. Ajaz, rey de Judá, no entra en estos planes, más bien se inclina a hacer paces con el enemigo. Ante esta actitud el rey de Damasco, Rasín y el de Samaria, Pecaj, juntan sus fuerzas para destronar a la dinastía de David, que reina en Jerusalén, poniendo en su lugar a un extranjero, Tabeel, que abundaba en los sentimientos de los atacantes. Ante la amenaza de los enemigos, mientras Ajaz inspecciona las defensas de su capital. Isaías es enviado por Dios al encuentro del rey, para alentarle con la promesa del auxilio divino. La que el Señor había hecho a David sobre la perpetuidad de su dinastía estaba en peligro, y el Señor, fiel a su palabra, se propone salvarla. Para muestra de la firmeza de su promesa, ofrece una «señal», o «de abajo en lo profundo, o de arriba en lo alto». Con apariencias de piedad rehusa el rey la oferta del profeta. Pero la respuesta de éste indica que ha penetrado los verdaderos motivos de la conducta del rey. No quiere la ayuda de Dios, que se le ofrece, porque ya ha enviado a buscar la del rey de Asiria. Naturalmente la actitud de Isaías se muda, como la de Dios que ve despreciada la oferta. Y a la misericordia, que antes se ofre-

cía, sucede la justicia merecida por la desconfianza del monarca. «Oye, pues, casa de David: ¿Os es poco todavía molestar a los hombres, que molestáis también a mi Dios?». Pase que el rey molestase al profeta, rehusando lo que con tan buena voluntad le ofrecía, pero esta oferta iba en nombre de Yavé, y en substancia El era el molestado. Y añade: «el Señor mismo os dará la señal: He aquí que la Virgen concibe, da a luz y llama a su hijo Emmanuel. Y se alimentará de leche y miel hasta que sepa desechar lo malo y elegir lo bueno, pues antes que el Niño sepa desechar lo malo y elegir lo bueno, la tierra por la cual temes de esos dos reyes, será devastada. Hará venir Yavé sobre ti, sobre tu pueblo y sobre la casa de tu padre días cuales nunca vinieron desde que Efraim se separó de Judá». Es claro que la señal, no pedida por el rey, sino dada por Dios airado, a causa de la desconfianza del soberano, es una señal de castigo, que según los vv. siguientes traerán sobre Judá los mismos, que Acáz llamó por auxiliares. El profeta parece señalar con el dedo a esa '*almah*, doncella, virgen, que concebirá y dará a luz un hijo, a quien ella, como las mujeres de Jacob, impondrá un nombre simbólico y misterioso, que significa «con nosotros (está) Dios». Pero este Niño, cuyo nombre indicaría que viene como salvador, será signo de un castigo inminente, pues antes que llegue a la edad de la discreción, vendrá sobre el reino una calamidad tal, como no vino nunca otra semejante. Con la devastación asiria los campos no podrán ser sembrados y quedarán convertidos en eriales; las viñas no tendrán quien las cuide y no darán fruto; todo el país devastado será pasto de los pocos ganados que quedarán y por esto producirán abundante leche. Así mismo las abejas se multiplicarán y abundará la miel silvestre. Esta es la razón porque el niño deberá alimentarse con estos rústicos manjares por no quedar otros en la tierra. Tal es en substancia la señal que Dios ofrece al incrédulo rey de Jerusalén.

Pero no es esto lo más importante de nuestro oráculo. La calamidad anunciada sobre Judá pasó como tantas otras, que vinieron después y no dejaron rastro de sí. Hay que estudiar la «señal» en sí misma, que parece contener algo de valor perdurable. Empecemos por la madre del Emmanuel. El profeta la llama '*almah*, que no expresa precisamente la virginidad, la cual en hebreo se significa por *betulah*, sino la juventud. *Almah* es una joven, no casada y que siempre se supone virgen. Es una doncella que por eso las antiguas versiones la traducen por virgen. Esta virgen concebirá, dará a luz e impondrá el nombre de Emmanuel al fruto de su vientre. En el Gé-

nesis leemos estas tres cosas unidas sin la pretensión de expresar ningún misterio. «Concibió Lia y parió un hijo, al que llamó Rubén, diciendo: Yavé ha mirado mi aflicción y ahora mi marido me amará» (29, 32). Y más adelante: «Acordóse Dios de Raquel, la oyó y la hizo fecunda. Concibió, pues, y parió y dijo: Dios me ha quitado la afrenta, y le llamó José» (30, 32). No hay, pues, misterio alguno en que la madre sea quien impone el nombre al hijo, que da a luz. Pero sí la hay en que sea una *'almah* la que concibe, aunque no falten expositores que duden de ello, porque no ven claro que la Virgen al concebir y parir quede tal y no pierda su integridad.

El evangelista S. Mateo, que trae el texto del profeta como una profecía de la concepción virginal de Jesús, parece ajustarse al sentido literal de Isaías, y los Santos Padres se atienen sin excepción a esta exégesis. El nombre que al niño impone su madre no carece de misterio, como otros que figuran en este vaticinio. Emmanuel equivale a «con nosotros (está) Dios». Significa, pues, que Dios está con nosotros para realizar su obra de salud. Y esto no es un simple deseo, o un buen augurio, sino una realidad. Así lo dan a entender estas palabras que leemos en el capítulo siguiente: «Y me habló de nuevo Yavé y me dijo: Por haber despreciado este pueblo las aguas de Siloé, que corren mansamente y haber temblado ante Rasín y ante el hijo de Romelía, va a traer el Señor aguas de un río tan caudaloso e impetuoso que saltarán todos sus diques y se desbordará por todas las riberas, y llegando hasta Judá, la inundarán y la cubrirán, llegándole el agua hasta el cuello. Y tendiendo sus brazos cubrirán toda tu tierra, oh Emmanuel» (8, 5-8). La tierra de Judá, la que Yavé dió a Israel, es llamada la tierra de Emmanuel. Esto indica que Emmanuel es algo grande.

El párrafo que sigue parece sugerir la idea de un salvador: «Aprended pueblos, que seréis quebrantados; oid todos vosotros, los de lejanas tierras; armaos, que vais a ser quebrantados; aperebíos, que seréis quebrantados; haced proyectos, que no se lograrán, porque *con nosotros está Dios*». Es sentencia común que los cuatro capítulos siguientes pertenecen a la misma época y con los dos precedentes forman el *libro de Emmanuel*. El capítulo nueve debe empezar con la descripción de la invasión asiria sobre el norte de Palestina. A esta invasión sigue la libertad, «porque nos ha nacido un Niño, nos ha sido dado un Hijo, que tiene sobre sus hombros la soberanía y se llamará Consejero maravilloso, Dios fuerte, Padre sempiterno, Príncipe de la paz, para dilatar el imperio y para una paz dilatada

sobre el trono de David y sobre su reino, para afirmarlo y consolidarlo en el derecho y en la justicia, desde ahora y para siempre jamás. El celo de Yavé Sebaot hará esto» (9, 6-7).

El capítulo once, después de describirnos otra invasión de Asur, empieza así: «Y brotará una vara del tronco de Jesé y retoñará de sus raíces un vástago, sobre el que se posará el espíritu de Yavé, espíritu de sabiduría y de inteligencia, espíritu de consejo y de fortaleza, espíritu de entendimiento y de temor de Yavé. Y pronunciará sus decretos en el temor de Yavé. No juzgará por vista de ojos, ni argüirá por oídas de oídos, sinó que juzgará en justicia al pobre y en equidad a los humildes de la tierra. Y herirá al tirano con los decretos de su boca y con su aliento matará al impío. La justicia será el cinturón de sus lomos, y la fidelidad el ceñidor de su cintura». (11, 1-5). No parece haya lugar a duda que todos estos vaticinios se refieran a la misma persona, tanto más que en ningún otro lugar del Antiguo Testamento se nos presenta como aquí el Salvador en forma de niño. Habremos, pues, de afirmar que el Emmanuel es el vástago de Jesé, el Mesías prometido como remate y corona de su dinastía. Luego la Virgen, madre del Emmanuel, es la Madre del Mesías. Si en el capítulo siete no nos es presentado como Salvador, es porque el profeta debe ante todo anunciar el castigo divino.

Pero esta sentencia tropieza con una grave dificultad, que hemos de abordar. En los capítulos nueve y once, igual que en todos los oráculos mesiánicos, el Mesías aparece como ministro de la misericordia, después que la justicia divina hirió a Israel. En verdad, que la salud mesiánica se nos presenta ligada a la presente calamidad, la invasión asiria como es la cautividad babilónica en Jeremías y Ezequiel. Pero los exégetas convienen en que las visiones proféticas carecen de cronología y así los profetas, ansiosos de ver la obra de Dios, la juntan a la calamidad, que anuncian y como remedio de ella. Pero en el capítulo séptimo el Emmanuel aparece como enclavado en la misma calamidad, pues deberá sufrir las miserias de ella, la carencia de todo manjar que no sea leche y miel. Ya se ve por aquí la diferencia que existe entre los otros vaticinios y éste. Este ha sido el motivo que lleva a expositores, aun católicos, a buscar en la época de Ajaz un personaje en quien se cumpla lo que el profeta dice del Emmanuel. Pero todas las sentencias propuestas implican mayores dificultades que la letra de Isafas. La única, que nos parece más razonable y fundada en la psicología de los profetas, es la que sigue: En aquellos críticos momentos para el reino de

Judá y para su dinastía, el profeta, enviado por Yavé para fortalecer el ánimo de Ajaz, ha recibido una comunicación sobre el prometido vástago de David, el Mesías. Esta comunicación, que el profeta nos da a conocer en los capítulos nueve y once, tenían embargado su espíritu, y al anunciar al rey la inminencia de la invasión asiria, traída por la torpeza de su política humana, toma por medio de expresión lo que tan ocupado le tenía. La partícula demostrativa. *He aquí*, no mira a algo externo, sino a algo que brillaba en la mente del profeta y que este toma, no para anunciar la salud, sino la inminencia de la calamidad.

Quedamos, pues, en que el Emmanuel es el deseado vástago de la dinastía davídica y que la *'almah*, su madre, es María, que virginalmente concibió y dió a luz a su Hijo, el Hijo de David. Sin duda que los lectores del profeta no alcanzaban a entender todo esto, pero la historia evangélica nos aclara el misterio encerrado en las palabras de Isaías.

* * *

Miqueas de Morasti fué contemporáneo de Isaías, y así no es maravilla que encontremos en un vaticinio suyo una frase que parece ser una alusión al vaticinio del Emmanuel. Lo malo está en que el vaticinio de Miqueas, tal vez a causa de su estilo, se halla incorrecto y es más oscuro que suelen serlo los otros oráculos proféticos. Empieza anunciando una grave acometida de los enemigos, los cuales no deben ser otros que los asirios. «Rodéate ahora de muros, Reth-Gader. Nos cercan, hieren con la clava las mandíbulas de las tribus de Israel». Pero de Belén, el solar de la dinastía davídica, saldrá el salvador: «Pero tú, Belén de Efrata, pequeña para ser contada entre las familias de Judá, de ti saldrá quien señoreará en Israel, cuyos orígenes son de antiguo, de los días de muy remota antigüedad» (V, 1-5). A pesar de su pequeñez Belén dió origen a la dinastía real de Judá; pues también lo dará a este señor de Israel. Algunos intérpretes verían con gusto indicada, fuera de sus orígenes davídicos, su preexistencia y por tanto su divinidad; pero las palabras empleadas por él no significan sino el abolengo de la dinastía davídica. Las dos expresiones que el profeta Miqueas usa («de antiguo», «de los días de la remota antigüedad») las leemos más adelante en un sentido bien preciso. Dice el profeta hablando de la restauración mesiánica: «Apacienta con tu cayado a tu pueblo, el rebaño de tu heredad... Que se apacienten en Galaad y Beisan, como en los pasados tiempos» (VII, 14). Y más adelante: «Serás fiel a Jacob y propicio a Abraham, como a

nuestros padres se lo prometiste desde tiempos antiguos» (VII, 20). Es claro que no se habla en ninguno de estos casos de la eternidad divina, sino de la antigüedad histórica. Isaías nos ofrece otro pasaje paralelo: «Alzate, ábrete, revístete de fortaleza, brazo de Yavé. Levántate como en los tiempos antiguos, en los siglos remotos» (LI, 9). Son estos, sin duda, los días de los orígenes de Israel, de su salida de Egipto.

Pero ¿cuánto durará la opresión de Bet-Gader, y cuánto tardará en aparecer el Salvador de Israel? Nos lo dice en términos vagos el siguiente v. del profeta: «Les entregará hasta el tiempo en que la que ha de parir parirá, y el resto de sus hermanos volverá a los hijos de Israel y se afirmará y apacentará con la fortaleza de Yavé, y con la majestad del nombre de Yavé, su Dios. Y habrá seguridad, porque su prestigio se extenderá hasta los confines de la tierra... El nos librará de Asur, cuando venga contra nuestra tierra para hollar nuestro territorio». El parto de esa madre misteriosa será la que pondrá fin a la calamidad del pueblo, sin duda porque ella será la que dé a luz al salvador antes anunciado. ¿Quién será esa madre? Parece no haber lugar a duda de que el profeta alude a la *'almah* de Isaías. La singularísima expresión del vaticinio confirma esta sentencia. Pero Miqueas no tiene otra cosa que decirnos de ella.

* * *

En los libros sapienciales no hay lugar ninguno que nos hable de la madre del Mesías, pero la Iglesia aplica con especial insistencia a la Virgen pasajes que conviene examinar, pues sin duda en ellos quiere la Iglesia decirnos algo sobre María.

En Prov. VIII, 22-36, se nos habla de la Sabiduría en la creación. Es la Sabiduría, que desde la eternidad reside en Dios, que coopera con El a la obra de la creación, que es el arquitecto de Dios, que se difunde por el universo, y sobre todo tiene sus complacencias en morar con los hijos de los hombres. En el Eclesiástico XXIV, otra vez la Sabiduría es pregonera de sus alabanzas y dice que salió de la boca del Altísimo, que penetra en todas las cosas y que de Dios recibió el especial mandato de morar en el pueblo escogido. El libro de la Sabiduría nos habla de ella en forma más alta, pues que es un «hábito del poder divino, y una emanación pura de la gloria de Dios omnipotente... el resplandor de la luz eterna, el espejo sin mancha del actuar divino e imagen de su bondad». Son todas metáforas, que no nos declaran el misterio, pero que nos dicen mucho de lo que es la

Sabiduría de Dios y de su unión estrecha con El. Aquí parece inspirarse S. Pablo cuando en Col. 1, 15, nos dice que Jesucristo es «la imagen de Dios invisible, primogénito de toda criatura, porque en El fueron creadas todas las cosas del cielo y de la tierra... El es autor de todo, y todo subsiste por El». En forma análoga se nos dice en Hebr. V, 2 s. que el Hijo de Dios «es el heredero de todo, por quien también hizo Dios el mundo y que es el esplendor de la gloria del Padre y la imagen de su substancia, y el que con su poderosa palabra sustenta todas las cosas». Finalmente S. Juan nos revela que por el Verbo de Dios fueron hechas todas las cosas y que El es la vida y la luz de los hombres, que se hizo carne y habitó entre nosotros (I, 1-14).

Tenemos, pues, que la Sabiduría de Dios en el Antiguo Testamento es en la revelación del Nuevo, el Verbo personal de Dios, Jesucristo, en quien al decir del Apóstol «están ocultos todos los tesoros de la sabiduría y la ciencia de Dios» (Col. II, 3). ¿Qué significan estas palabras del Apóstol? En la sabiduría y la ciencia se contienen todos los conocimientos de Dios. Cristo es principio supremo de ella, la clave de bóveda de todo el plan divino sobre la creación material y la economía de la encarnación. Por El fueron hechas todas las cosas, por El subsisten y a su gloria se ordenan, «omnia propter Christum». Pero en Cristo, y en Cristo todas las cosas, por Dios. Tal es el sentido literal histórico del Nuevo Testamento en el que se declara el sentido del Antiguo.

Esto supuesto, ¿qué significan las aplicaciones de los citados textos a la Virgen? Indudablemente que no se trata de poner a la Madre de Dios en lugar del Hijo, despojando a éste de su dignidad inalienable. Pero por debajo del Hijo, Dios, y dependiente de El, como Dios y como Redentor, la Iglesia reconoce en la Virgen la más alta dignidad y el lugar primero en toda la economía de la Encarnación. Es este un principio universal expresivo de la dignidad de María, cuyo pleno contenido no es posible alcanzar, pero que poco a poco nos va declarando el Espíritu Santo por los múltiples medios de que sabe El usar en el gobierno de la Iglesia y de las almas.

* * *

Otro de los Sapienciales, que la liturgia emplea mucho aplicado a la Virgen es el «Cantar de los Cantares», que más de un intérprete llega a exponer de María. No reprobamos esta exposición, pero necesita una explicación larga para ponerla en armonía con los prin-

cipios exegéticos. El «Cantar» es un canto o una serie de cantos nupciales, en los que el Esposo es Yavé o el Mesías, y la Esposa es el Israel de los tiempos mesiánicos. Diremos con S. Pablo «el Israel de Dios». El autor sagrado ha ido a beber este pensamiento en los Profetas, que nos describen la dicha de los tiempos mesiánicos y la fidelidad del pueblo a su Dios, que, en pago, será colmado de bienes. Pero en este Israel hay que mirar, más que el cuerpo social de la Iglesia, las almas que la forman, las únicas que tienen valor eterno y las que son el objeto del amor de Dios y de Jesucristo. Este amor es tanto mayor cuanto lo sea la gracia que las enriquece. No hay duda que la primera de todas es la que el ángel saludó «llena de gracia». A ella primeramente, pues, han de aplicarse las expresiones de amor, que leemos en el «Cantar de los Cantares». Para sacar de estas expresiones tan poéticas otra cosa que la idea general del amor entre el Esposo y la Esposa, se requieren otros argumentos más concretos, autoridades que precisen el sentido particular de estas o de las otras imágenes o sentencias. Sin tratarse de un sentido típico será preciso aplicarle las reglas que rigen la exégesis de estos sentidos. Prescindir de esta norma sería caer en la arbitrariedad. Y por desgracia muchos han caído, por lo que la exégesis mística del «Cantar» se halla tan desacreditada entre los que pretenden seguir un método científico.

* * *

Tal es la historia de la Madre del Mesías en el Antiguo Testamento. Historia pobre, dirán los que quisieran encontrar en la Antigua Alianza anunciados todos los misterios de María; pero grande para quienes entiendan la ley que rige la economía de la revelación divina, que va poco a poco progresando. A Israel, que vivía en medio de pueblos politeístas e idólatras, y que se sentía poderosamente inclinado a adorar a dioses extraños, los Profetas han de inculcar la idea del Dios único, creador y gobernador del Universo, que los escogió e hizo con ellos un pacto, que implica la promesa de hacerlos salvadores del mundo: «quia salus ex judaeis est», según dijo Jesús a la Samaritana (Juan IV, 22). Esta idea de su misión la realizaría un vástago del pueblo judío, de la dinastía de David. Su anuncio va también creciendo en claridad. Mas para hacerse entender del pueblo, los Profetas del Señor emplean imágenes terrenas, con peligro de que estas sean tomadas por realidades. Y la historia evangélica nos hace ver que, en efecto, el pueblo judío vino a caer en ese peligro. Ante esta realidad ¿cómo podemos hallar en el Antiguo Testamento los

misterios más espirituales del Testamento Nuevo? Habremos de tener paciencia, a que la revelación divina llegue a su término y que el Espíritu Santo, que no está ocioso en la Iglesia, y que nos guía al conocimiento pleno de la verdad divina, nos haga conocer de una manera concreta lo que antes sólo alcanzábamos en general. La historia de los Dogmas y de la Teología nos muestra con cuánta suavidad el Espíritu divino va realizando su misión.

FR. ALBERTO COLUNGA, O. P.

Consultor de la Pontificia Comisión Bíblica.

Profesor de Exégesis de A. T. en la Universidad
Pontificia de Salamanca.

N. B. En la pág. 74, línea 6.^a, se lee: «Tal es el sentido literal histórico del...»
Debe decir: «Tal es el sentido literal *pleno*».

EL NUEVO TESTAMENTO Y EL MISTERIO DE LA ASUNCION DE LA VIRGEN

Ante la inquietud religiosa contemporánea de glorificación a María, centrada en el misterio de su Asunción corporal a los cielos—movimiento impulsado por el Espíritu Santo que gobierna la Iglesia—, y ante el hecho acaso felizmente inminente de su definición dogmática, la Teología investiga las fuentes en que se contiene revelado este misterio.

Naturalmente el primer impulso lleva a investigar la Escritura, que es la palabra escrita de Dios a los hombres, y que tan privilegiadamente habla de María.

Vamos a exponer lo que el Nuevo Testamento dice de este misterio. Y puesto que es punto controvertido, y sobre el que conclusiones a veces tan dispares se establecen entre los autores—mariólogos, teólogos y aun exégetas—, preferimos, en nuestro estudio, prescindir de la erudición que coaccione posiciones y conclusiones para analizar de una manera imparcial y objetiva el valor de los textos neotestamentarios en orden al misterio de la Asunción corporal de la Virgen a los cielos,

* * *

La resurrección de algunos muertos a la hora de la resurrección de Jesucristo, y los textos paulinos de la exención de la muerte de los justos en la Parusia.

a) S. Mateo hablando del momento de la muerte de Cristo, dice: «La tierra tembló y se rajaron las rocas, y se abrieron los monumentos (sepulcros), y muchos cuerpos de santos que habían muerto resucitaron, y saliendo de sus sepulcros después de la resurrección de El, vinieron a la ciudad santa y se aparecieron a muchos». (Mt. 27, 52-53).

S. Mateo que es el único evangelista que nos transmite este hecho vincula la resurrección de estos justos a la muerte del Señor. Sin

embargo, el texto paulino dice que «Cristo, primicia de los muertos, ha resucitado de entre los muertos». (I Cor. 15, 20). Sin duda que San Mateo adelanta literariamente esta resurrección al momento del temblor de la tierra, pues él mismo admite que salen de los sepulcros después de la resurrección del Señor. ¿Qué iban a hacer estos cuerpos resucitados dentro de los sepulcros hasta el momento de la resurrección de Cristo? Es un procedimiento literario no desconocido en los evangelistas.

¿Volvieron a morir? He aquí la cuestión en todo su vigor. Nada sabemos con certeza. Lo probable es que no; tal es la sentencia hoy más común de los exégetas. Sin duda que Lázaro murió por segunda vez lo mismo que otros milagrosamente resucitados. Pero estos «cuerpos de santos» revisten un carácter muy especial. Probablemente sirvieron de cortejo triunfal a Cristo resucitado en su entrada en el cielo. No precisamente el día de la Ascensión, sino ya en su resurrección, puesto que por ésta ya estaba Cristo en cuerpo y alma en los cielos. La Ascensión es la despedida solemne de sus discípulos y la entrada *oficial* en los cielos.

Admitida esta resurrección definitiva de estos cuerpos santos se podría construir un argumento a favor de la Asunción de María a los cielos. No que fuese un argumento bíblico, sino que sería ello una base bíblica para construir extrabíblicamen, con serio argumento, el hecho de la Asunción corporal de la Virgen a los cielos. El argumento sería éste: Si Dios concedió a algunos justos la resurrección anticipada y su entrada ya en los cielos, «a fortiori» se lo concedió a su Madre. Tendríamos pues una casi certeza moral del hecho de su Asunción partiendo de un dato bíblico.

Sin embargo, aunque la creencia de la resurrección definitiva y ascensión a los cielos de estos justos es bastante general, no es una cosa cierta. Por eso, el argumento construido «a fortiori», de suyo serio, queda debilitado por la incertidumbre de si fué esta resurrección definitiva. Basar el argumento sólo en el hecho cierto de la resurrección de estos cuerpos pero admitiendo su vuelta al sepulcro, es debilitar incomparablemente más la fuerza del mismo.

b) Algo semejante acaece con los textos paulinos de la exención de la muerte en la Parusía.

S. Pablo, en su «Primera Epístola a los Corintios» (15, 51-54) tiene un pasaje que puede ser de interés a este propósito. Es precisamente el versículo 51 del capítulo 15, que los códices transmiten con cuatro variantes distintas, pero cuya lección crítica, generalmen-

te admitida, es la siguiente: «No todos dormiremos (moriremos), pero todos seremos inmutados». Según este texto resulta que al fin de los tiempos, en la Parusía de Cristo, los justos que entonces vivan no morirán, aunque sí todos serán revestidos de las dotes de los cuerpos gloriosos. (I Tes, 4, 15-18; II Cor. 5, 4). La razón parece ser un indulto general de la muerte a causa de las terribles tribulaciones y calamidades que padecerán aquellos días. Por otra parte, la exención del hecho de la muerte concedido excepcionalmente a algunos no va contra la sentencia y débito general de la muerte dado contra la Humanidad a causa del pecado.

De aquí podría concluirse: Si la excepción de la muerte con la correspondiente ascensión a los cielos será concedido a los justos en los últimos tiempos, probablemente a causa de los sufrimientos y terribles calamidades de aquellos tiempos postreros, «a fortiori» debería serle concedido a María, que sufrió en el Calvario incomparablemente más que estos justos, puesto que su amor a Cristo era infinitamente superior al de aquellos. María en el Calvario—dice el Papa Benedicto XV—«padeció y casi murió con el Hijo paciente y muriente». («Inter sodalitia»). Como en el texto de S. Mateo, habría base bíblica para establecer extrabíblicamente un argumento «a fortiori» a favor del hecho de la Asunción corporal de María a los cielos.

Pues Santo Tomás dice: «Racionabiliter creditur quod illa quae genuit Unigenitum a Patre, plenum gratiae et veritatis prae omnibus aliis maiora privilegia gratiae acceperit» (III P., q, 27, a. 1), Y aquí nos encontramos—análogamente al pasaje de S. Mateo—con privilegios ya explícitamente concedidos a otros. Por lo que ya no se trata de simples gracias que a su dignidad convienen, sinó de gracias que, conviniéndole por muchos títulos, ya fueron decretadas en la Providencia de Dios concederse a una gran muchedumbre: los justos en la Parusía.

Sin embargo, no puede olvidarse que se trata de gracias libremente acordadas por Dios, y que existe una distancia temporal muy grande en la concesión de ambas, y diferencia de motivos. Más aún, que no se sabe con certeza el motivo por el que Dios concede en la Parusía esta indulgencia de muerte a los justos.

* * *

La «Mujer» del Apocalipsis (*Apocalipsis* 12, 1-6, 13-18).

Entre los textos alegados por algunos mariólogos para probar la Asunción corporal de María a los cielos, está el pasaje del Apoca-

lipsis en el que aparece en el cielo una misteriosa mujer vestida del sol, coronada de estrellas y con la luna bajo sus pies. La descripción, además, la hace el apóstol S. Juan, el discípulo que guardó en la tierra aquel incomparable tesoro de María. El depositó en el sepulcro aquel cuerpo virginal. ¿Cómo pensar que ignorase su Asunción a los cielos, cuando además hay sospechas que hacen pensar en la revelación explícita divino-apostólica de este misterio? ¿No será este pasaje apocalíptico la expresión bíblica de su creencia en el misterio de la Asunción de María? Pero ¿qué dice a todo esto la exégesis?

El texto sagrado dice:

- 1 «Y apareció en el cielo una señal grande,
una mujer envuelta en el sol,
con la luna debajo de sus pies,
y sobre su cabeza una corona de doce estrellas,
- 2 y estando encinta
gritaba con los dolores de parto
y con las ansias de parir.
- 3 Y apareció en el cielo otra señal,
y vi un gran dragón, de color de fuego,
que tenía siete cabezas y diez cuernos,
y sobre las cabezas siete coronas.
- 4 Y con su cola arrastró la tercera parte de los astros del cielo,
y los arrojó a la tierra.
Y se paró el dragón delante de la mujer
que estaba a punto de parir,
para tragarse a a su hijo cuando lo pariese.
- 5 Y parió un varón,
que ha de apacentar a todas las naciones con vara de hierro,
pero el hijo fué arrebatado a Dios y a su trono.
- 6 La mujer huyó al desierto,
en donde tenía un lugar preparado por Dios,
para que allí la alimentasen durante mil doscientos sesenta días».

Luego se describe la lucha de los ángeles en el cielo (vv. 7-12). En ella vence Miguel con sus huestes, y el Diablo-Satanás es precipitado en la tierra. La descripción de esta lucha *ante tempora* es traída aquí para indicar que, expulsados del cielo, tienen estos ángeles caídos una función tentadora de los hombres. Así continúa el Apóstol:

- 13 «Cuando el dragón se vió precipitado en la tierra,
se dió a perseguir a la mujer que había parido al hijo varón.
- 14 Pero fuéronle dadas a la mujer dos alas del águila grande,
para que volase al desierto,
a su propio lugar,
donde es alimentada por un tiempo y dos tiempos y medio tiempo,
lejos de la vista de la serpiente.
- 15 Y la serpiente arrojó de su boca,
detrás de la mujer,
como un río de agua,
para hacer que el río la arrastrase.
- 16 Però la tierra vino en ayuda de la mujer,
y abrió la tierra su boca,
y se tragó el río que el dragón había arrojado de su boca.
- 17 Y se enfureció el dragón contra la mujer,
y fué a hacer la guerra contra el resto de su descendencia,
contra los que guardan los preceptos de Dios
y tienen el testimonio de Jesús.
- 18 Y se apostó sobre la playa del mar».

¿Cuál es la exégesis de este texto misterioso? A nuestro modo de ver la siguiente.

En primer lugar aparece un «signo» celeste. Se lo localiza en el cielo atmosférico, donde la escena es bien visible. Una mujer aparece vestida del sol, con la luna bajo sus pies y coronada de doce estrellas. Interesa menos aquí saber el origen literario de estos símbolos; muchos de los utilizados en este capítulo tienen un entronque directo en el Antiguo Testamento. Pero aunque algunos pudieran ser de origen profano, aquí el sentido es claro: S. Juan intenta hacer una obra cristiana.

Luego aparece en escena, en el cielo metereológico, otro signo: un Dragón. En el A. T. frecuentemente aparece el dragón como enemigo de Dios (Ps. 68, 31; Job. 7, 12; Is. 27, 1; 51, 9; Jer. 51, 34, 36, 42; Ez. 29, 3-6...) En los apócrifos se encuentran símbolos semejantes. Este dragón es de «color de fuego», porque es «homicida desde el principio» (In. 8, 44) (Ver Apoc. 6, 4). Y tenía este dragón 7 cabezas y 10 cuernos. Los 10 cuernos derivan de la Bestia que aparece en el libro de Daniel (Dan. 7, 4, 7; 8, 9-10), y las 7 cabezas encuentran igualmente influjo en Daniel (Dan. 7, 6). Ambos símbolos, discutibles en su concreción precisa, son ciertamente símbolos del

poder que la Bestia tiene, como se ve por los pasajes del libro de Daniel y por las 7 coronas que tiene sobre las 7 cabezas, que son emblema del poder social de este monstruo, que es el Diablo. Es este dominio mundano en los pueblos el que le ofrece el Diablo a Cristo en una de sus tentaciones (Luc. 4, 5-7), ya que él aparece como el «príncipe de este mundo» (In. 12, 31).

El Dragón se para ante esa mujer maravillosa, que está a punto de dar a luz, para tragarse a su hijo cuando naciese. ¿Quién es el hijo de esta mujer? Manifiestamente el Mesías, pues dice el texto que dió a luz un varón «que ha de regir a todas las naciones con vara de hierro». Palabras del salmo 2, 9, que es mesiánico. Pero el Hijo fué arrebatado a Dios y a su trono (Apoc. cap. 5), por el triunfo de su Resurrección y Ascensión.

Y cuando la mujer parió huyó al desierto, en donde tenía un lugar preparado por Dios para que la alimentase durante 1.260 días.

¿Qué significa exegéticamente todo esto? ¿Se trata en sentido literal de la Virgen María? Evidentemente no. De ella se dice en el v. 2: «Y estando encinta, gritaba con dolores de parto, y ansias de parir». El parto virginal de María excluye estas ansias y dolores. Esta mujer no es María; es la Iglesia del A. T. que da a luz—y con qué dolores lo dió!—al Mesías, o acaso mejor aun representa a la Iglesia sin distinción de ésta en dos Testamentos, lo que acaso conviene mejor con el v. 13. Esta interpretación eclesiológica de esta «Mujer», del Apocalipsis, es la interpretación tradicional.

La personificación de la comunidad teocrática en una mujer es ya conocida en el A. T. (Cant. Os. 2, 16-22; Jer. 3, 6-10; Ez. 16 passim); la misma imagen de Sión en trances de dar a luz no es desconocida del judaísmo (Is. 66, 8). También utilizan esta personificación de Israel los apócrifos judíos.

De aquí, que las estrellas, el sol y la luna que la circundan van ordenadas a manifestar su grandeza. Estas imágenes aparecen usadas en los salmos: Dios aparece vestido de luz (Ps. 104, 2). Y en Génesis 37, 9, José ve en sueños inclinarse ante él al sol, la luna y once estrellas, que son sus padres y hermanos que reconocen su grandeza (Analogías en Cant. y en los apócrifos, v. g., Testamento de Neftalí). Acaso en segundo lugar, o indirectamente, pueda con ello el autor querer presentar una «réplica plástica» a ciertos cultos astrales muy divulgados entonces por el Asia Anterior, como algunos piensan.

La mujer huye al desierto. Acaso esta imagen esté inspirada en

la presencia de Israel en el desierto, en la huida de Elías ante Jezebel, o hasta incluso en la huida de Belén de la Sagrada Familia. Pero el sentido espiritual y universal del Apocalipsis, si permite una inspiración literaria en alguno de estos pasajes, especialmente en el primero, tiene una mayor amplitud de contenido. La mujer—la Iglesia—huye a la soledad. Es en esta separación y retiro del mundo, especialmente en épocas persecutorias—ambiente del Apocalipsis—donde la Iglesia vive; separada moralmente, y aun físicamente en determinados momentos, la Iglesia vive en un desierto: aislamiento, retiro. Más adelante volverá el Apóstol a reanudar este tema (v. 13-14). Y en este retiro, en este lugar preparado por Dios para ella, la alimentan por espacio de 1.260 días. Es en este aislamiento del mundo, en este desierto, donde Dios le tenía preparado el lugar para que la alimentasen con su doctrina, con el vigor de la fe. Y esta mujer, «en el desierto del mundo, bajo la protección de Dios, vive mil doscientos sesenta días, es decir, media semana, tanto como había durado el ministerio profético de los dos testigos (cap. 11). Aquella media semana pertenece al Antiguo Testamento, esta otra al Testamento Nuevo; ambas juntas forman una semana entera, símbolo del tiempo que han de durar las luchas de la Iglesia en el mundo. La imagen cronológica está tomada también de Daniel que en varias formas la repite» (1). En este pasaje no se da razón de la huida, pero sí de la seguridad de la mujer. Toda esta huida difícilmente se puede interpretar en un sentido literal mariológico.

Después del paréntesis de la caída de los ángeles (vv. 7-12) se continúa exponiendo la lucha del Dragón contra la Mujer y contra «el resto de su descendencia». Este paréntesis proléptico explica literariamente el nuevo enfurecimiento del Dragón. Al verse caído en tierra «se dió a perseguir a la mujer, que había parido al hijo varón». Aquí se reanuda el pensamiento anterior al paréntesis. Esta mujer, que el Dragón persigue, y que huye al desierto, en sentido literal evidentemente no es María. Sólo forzosamente podría interpretarse de Ella. El Dragón con 7 cabezas y 10 cuernos es símbolo del poder temporal que éste tiene. Son reinos paganos de la tierra por medio de los cuales él ejerce esta persecución contra la mujer. Pero evidentemente no puede decirse que esta persecución *estatal* sea directamente contra María (Ver. Apoc. 17, 7-15). La primitiva comunidad judeo-cristiana de Palestina es la inmediata heredera y continuadora

(1) Nácar-Colunga: *Sagrada Biblia*, 3 edición, pág. 1650, nota 6.^a).

de la Iglesia del A. T. La persecución es, pues, contra ella. Pero a la mujer—a la Iglesia—le fueron concedidas «dos alas del águila grande». Las dos alas como símbolo del socorro divino aparecen en el A. T. Así se lee: «Vosotros habéis visto—dice Dios—lo que Yo he hecho a Egipto, y cómo os he llevado sobre alas de águila, y os he traído a mí» (Ex. 19, 4; Is. 40, 31). Algunos autores han querido interpretarlas en un sentido espiritual concreto. El sentido directo es genérico conforme al sentido universal del pasaje. Con ellas, la mujer, la comunidad judeo cristiana, huye al desierto, como lugar simbólico—antes se indicó—de seguridad. Así sucedió en la época macabaica con los «hasidim». Algunos pensaron que pudiera inspirarse el Apóstol para este pasaje en la retirada de los cristianos a Pella, en la Trasjordania, antes de la destrucción de Jerusalén, como cuenta Eusebio. (H, E, lib. III, cap. V).

Allí es alimentada la Mujer—la comunidad cristiana— «un tiempo, dos tiempos y medio tiempo, lejos de la vista de la Serpiente». El tiempo de esta permanencia de la Mujer en el desierto es el señalado, en equivalencia, en el versículo 6. Deriva de Daniel (7, 25; 12, 7). Significa la media semana de duración que, según S. Juan, han de durar las luchas contra la Iglesia cristiana. Todo el sufrir de la Iglesia lo reduce a una semana de años: media perteneciente al A. T. y media al N. T.

La Serpiente, que es el Dragón (v. 16) arroja entonces de su boca y detrás de la Mujer un río de agua para que la arrastre y perezca en ella. Las aguas y los torrentes son elementos bien conocidos en el A. T. como símbolos de las tribulaciones. (Os. 5, 10; Ps. 18, 5, 17; Ps. 52, 6; Ps. 42, 8; Ps. 124, 4; Is. 8, 6-8).

Pero la tierra vino en ayuda de la Mujer tragándose el río de agua que le había arrojado el Dragón. Es la continuación, en forma alegórica, de la suerte del torrente de las persecuciones: la tierra absorbe las aguas. Es decir, las persecuciones y tribulaciones contra la Iglesia fueron todas superadas: sea por muerte de sus instigadores, sea por el motivo que haya sido. La expresión tiene un sentido amplio. Estas persecuciones son las persecuciones de los judíos contra la Iglesia naciente en Palestina, como se ve bien contrastándolo con el versículo 18, donde la persecución se traslada fuera de esta región.

Enfureciéndose de nuevo el Dragón va ahora a hacer la guerra contra «el resto de su descendencia (de la Mujer), contra los que guardan los preceptos de Dios, y tienen el testimonio de Jesús».

¿Quién es este «resto de su descendencia»? La Mujer significa la

Iglesia, directamente la Iglesia del A. T. Simbolizada en figura de mujer da a luz al Mesías. El Dragón no pudiendo vencer a la Mujer, que después de su alumbramiento significa la comunidad judeo-cristiana de Palestina, se vuelve contra el «resto de su descendencia», es decir, contra los cristianos de la gentilidad, por lo que el Dragón «se apostó sobre las playas del mar». El Dragón va a perseguir a los cristianos en los otros pueblos sometidos al poder de Roma. Precisamente en el capítulo siguiente la Bestia, símbolo perseguidor de Roma, surge del mar, es decir, del Occidente.

A través de este texto apocalíptico de la Mujer, tantas veces querido utilizar por los autores en mariología, ¿qué valor se desprende de él en orden a probar la Asunción corporal de María?

1) Este pasaje del Apocalipsis no es en su sentido literal, directo, mariano, como se ve:

a) Por los dolores con que se da a luz el Mesías.

b) Por el ataque del Dragón contra el «resto de la descendencia» de la Mujer. La explicación directa y obvia es interpretarlo de la Iglesia. Sólo en un sentido «espiritual» o «acomodado» se puede decir de la maternidad espiritual de María.

c) Por la retirada de la Mujer al desierto, «su propio lugar», donde permanece 1.260 días, que son igual a «un tiempo, dos tiempos y medio tiempo», que es la segunda parte de la semana total, en que se encierra la vida de la Iglesia en su universalidad del Antiguo y del Nuevo Testamento.

d) Por la persecución del Dragón a la Mujer. Difícilmente se interpretaría esto de persecuciones contra la Virgen. Se trata de las persecuciones contra la Iglesia.

e) Por ser esta interpretación eclesiológica la exégesis tradicional de este pasaje.

2) Hay autores que defienden en este pasaje un sentido secundario mariano. Las modalidades que se dan son varias. Para unos esa Mujer en sentido «típico» es María. S. Juan habría descrito la Iglesia en esa mujer, pero con rasgos tomados de la vida de la Virgen. Para alguno esa Mujer, que así aparece triunfal en el cielo, sería una especie de «canonización» que el Apóstol hacía de María ya glorificada con su cuerpo y alma en el cielo. ¿Qué pensar de todo esto? Que nada probaría la existencia de un secundario sentido mariano en este pasaje a nuestro propósito. Puesto que aquí se trata, no de saber si tiene un secundario sentido mariano, sino, si con este pasaje se prueba la Asunción corporal de la Virgen al cielo. Y esto

por vía de investigación exegética, y científica, ¿quién lo prueba? Porque una cosa es afirmar gratuitamente, otra «acomodar» piadosamente, otra sospechar seriamente, pero otra muy distinta es probar científicamente.

En resumen, por vía de investigación exegética no se prueba por un sentido secundario de este pasaje apocalíptico la Asunción corporal de la Santísima Virgen a los cielos.

* * *

Los textos paulinos sobre la ley de la muerte.

Varios son los autores que quieren probar la Asunción corporal de la Virgen a los cielos basándose en los textos paulinos sobre la ley de la muerte. Dice S. Pablo: «El estipendio del pecado es la muerte». (Rom. 6, 23; I Cor. 15, 56). Y añade más: «Por la trasgresión de uno solo... reinó la muerte... Por la trasgresión de uno solo llegó la muerte a todos». (Rom. 5, 12, 17-19).

Basándose en la ley de la muerte así enunciada por S. Pablo, se pretende demostrar la Asunción corporal de la Virgen, y se argumenta poco más o menos así: Por el pecado original se perdieron los privilegios inherentes al estado de «justicia original», entre ellos la inmortalidad. Así es como por el pecado—dice S. Pablo—entró la muerte en el mundo (Rom. 5, 12), afectando la pérdida de estos privilegios a toda la naturaleza humana. Pero la Virgen es Inmaculada. Y exenta del pecado original, María—dicen—está igualmente exenta de las penas a él anejas. Por lo que sacarán una doble consecuencia que es, en esta hipótesis, una doble posibilidad: a) La inmortalidad de la Virgen de *derecho* y de *hecho*; o, b) la inmortalidad de *derecho*, aunque de *hecho* se admita su muerte. Pero ésta no será por exigencia de la naturaleza humana, sino por disposición y adaptación a los planes de Dios, especialísimamente por su conformación como Corredentora a Cristo Redentor (aunque la muerte de María no concurre a la obra redentiva, ya concluída en el Calvario) y por la necesidad de que Cristo sea «primicia de los muertos», como S. Pablo enseña. Por lo que esta muerte, *de hecho*, de María sería un paréntesis breve que lleva aneja la resurrección anticipada y la Asunción.

Sin embargo, esta argumentación parte de un supuesto falso y arguye con sofisma. De que María sea Inmaculada, no se sigue que no esté sujeta—no por culpa alguna suya, sino por condición de la

naturaleza humana «post lapsum»—a las exigencias naturales de la muerte. Y la razón es clara.

María está redimida. Su redención está realizada en virtud de «los méritos previstos del Redentor». Y es redimida con un género superior de redención: Dios impide que en el mismo momento de su concepción contraiga la mácula del pecado original: es «ab omni originalis culpae labe preservatam immunem».

Siendo redimida, María no recibe la naturaleza humana directamente tal como estaba en Adán en el estado de «justicia original», sinó, y quitada en Ella la culpa, tal como quedó ésta después de perdidos los privilegios sobrenaturales, ya que procede por línea natural de Adán. Y tanto es así, que si no hubiera sido preservada «singulari omnipotentis Dei gratia et privilegio» inmune del pecado original, como dice Pío IX, hubiera incluso contraído, como los demás hombres, la mácula del pecado.

De aquí se sigue que la Inmaculada Concepción de la Virgen es una «gracia y privilegio singular», como la bula *Ineffabilis Deus* enseña, y cuya extensión y alcance no puede caprichosamente establecerse de antemano, sinó valorarse en función de la enseñanza de la Iglesia, que es la que puede enseñar la extensión y naturaleza de este excepcional *privilegio*.

Pero la bula *Ineffabilis Deus* dice que María «singulari omnipotentis Dei gratia et privilegio» fué «ab omni originalis culpae labe preservatam immunem». Solamente dice que fué inmune «ab omni originalis culpae labe». O sea, María fué, según la Bula, exenta de contraer la mácula del pecado original, fué liberada de carecer de la gracia santificante—que por otra parte recibió torrencialmente—a causa del pecado de origen, pero no se dice que fué por este «singular privilegio» revestida de los privilegios que tuvo la naturaleza humana en el estado de «justicia original». No se puede, en consecuencia, extender arbitrariamente este *privilegio* hasta la inmunidad de la muerte natural, máxime cuando la misma Iglesia confiesa en la liturgia de la misa de la Asunción que María murió, y precisamente por no gozar de este privilegio que hubo en el estado de «justicia original», ya que se confiesa que «pro condicione carnis migrasse» (Secreta de la misa de la Asunción). Los dolores físicos, sufrimientos y pasibilidad de María en todo semejantes a los de las demás personas, llevan a la misma conclusión.

Es verdad que su parto fué virginal, y por tanto exento de dolor, y que este dolor es castigo en la mujer—como parte de un todo—a

causa del pecado de origen. Pero este caso de María es excepcional: su fecundación fué milagrosa, y no dió a luz un simple hombre, sinó al Hombre-Dios. Y a Dios, que fué albergado en su castísimo seno, convenía *quam maxime* que consagrarse la virginidad de su Madre en su nacimiento, y eximiese de tal dolor a la que por sobrenatural amor lo había recibido fecundada «mystico spiramine». Era toda una economía sobrenatural de milagros porque se estaba en una providencia asombrosa de excepción: la encarnación del Hijo de Dios.

María efectivamente moriría por necesidad de naturaleza a causa de la disolución de su cuerpo en la vejez, sinó hubiese muerto con anterioridad a ésta por una llamarada de amor que rompió las ligaduras de una carne *pasible y mortal*. Pero, aunque María «pro conditione carnis» muere, no muere en virtud de las consecuencias de un pecado en el que privilegiamente no incurre, sinó como consecuencia de una naturaleza *pasible y mortal* que, por proceder de Adán, necesariamente recibe.

Esta es la enseñanza de S. S. Pío XI el cual, con ocasión del decreto «de tuto» para la canonización de la Bta. Juana Antida Thouret, dijo: «Con l'assiduità della preghiera si deve fare di Maria la quotidiana mediatrice, la nostra vera avvocatà, sicchè possiamo sperare che Ella, Assunta alla gloria del cielo, nell' ora del nostro trapasso che fu pure il suo-poichè *Ella fece questo passo, essendo in Lei non la grazia di creazione, ma la grazia di redenzione, la quale non conferiva immortalità vera e propria*-possa Ella esser nostra Avvocata presso la divina bontà e misericordia». (*Osservatore Romano*, 16 agosto 1933).

Así valorados los textos paulinos cae por su base el motivo que se pudiera alegar para probar por la Concepción Inmaculada el derecho en María a la inmortalidad, aunque de hecho muriese, lo que implicaría su Resurrección anticipada y su Asunción corporal.

Por eso resulta completamente inexacto afirmar, como se ha escrito, que «la Asunción de María está *implícitamente contenida* en la doctrina de S. Pablo sobre la relación entre el pecado y la muerte».

* * *

El pasaje paulino de I Corintios en el que se enseña que Cristo es «primicia» de la resurrección. (15, 20-23).

He aquí otro texto alegado también para probar la Asunción corporal de María.

S. Pablo en su «I Epístola a los Corintios», rebate la negación de algunos que sostenían no haber resurrección. Y el Apóstol lo prueba precisamente por la resurrección de Cristo. Si Cristo resucitó, la resurrección es posible. Más aun, no sólo resucitó Cristo, sino que esta resurrección de Cristo exige la resurrección de los muertos. Dice el Apóstol:

«Cristo, primicias de los muertos, ha resucitado de entre los muertos, porque

como por un hombre vino la muerte,
así por un hombre vino la resurrección de los muertos.

22 Y como en Adán hemos muerto todos,
así también en Cristo somos todos vivificados.

23 Pero cada uno a su tiempo;
el primero Cristo;
luego los de Cristo, cuando El venga».

De aquí se quiere aplicar *la misma argumentación a María* para sacar en consecuencia *la misma conclusión*.

María está—se dice—en la categoría de las «primicias», pues es Corredentora. Y si por un hombre vino la muerte, y por otro la «vivificación» y «resurrección», también en esta obra redentora está incluida María, pues es Corredentora. Y si Cristo resucita con anticipación temporal a los muertos por ser principio de «vivificación» y «resurrección» de muertos, también María merece con Cristo esta vivificación y resurrección, por lo que debe anticipadamente resucitar, lo que incluye de hecho su Asunción corporal. Tal es la sustancia de la argumentación, que, basándose en este texto de S. Pablo, se sostiene para probar por él la Asunción corporal de la Virgen.

Así ha escrito un autor reciente: «Por una parte, a la que (S. Pablo) llama categoría de las «primicias» corresponde la prioridad privilegiada en el orden de la resurrección; por otra, María pertenece a la categoría de las «primicias». La primera afirmación es explícita, y para su plena certeza no necesita ajena confirmación; la segunda es sólo implícita, pero suficientemente segura. Mas esta relativa seguridad se convierte en plena certeza a la luz de la tradición cristiana, que desde la más remota antigüedad ha visto en María la Nueva Mujer, la Segunda Eva, asociada al Segundo Adán y comprendida con él en la categoría de las primicias. Por tanto, las declaraciones de S. Pablo, reforzadas por la tradición, nos llevan a la consecuencia de que María resucitó, como Cristo, con prioridad privilegiada. *El*

punto esencial de la Asunción corporal de María a los cielos se halla en el depósito de la divina revelación». Sin embargo, esta afirmación es excesiva.

En primer lugar, lo que el Apóstol afirma de Cristo, al probar la resurrección de los muertos, es que Jesucristo tiene la *prioridad absoluta* de la resurrección de los muertos, porque es *principio absoluto* de su vivificación. En El todos los hombres son reconciliados. «El es la cabeza del cuerpo de la Iglesia—dirá en otra epístola S. Pablo—; El es el principio, el primogénito de los muertos, para que tenga la primacía sobre todas las cosas». (Col. 1, 18).

Cristo tiene la primacía sobre todas las cosas por ser Dios, y porque en El «tenemos la redención y la remisión de los pecados» (Col. 1, 14,) pues por la «sangre de su cruz plugo al Padre pacificar todas las cosas, así las de la tierra como las del cielo» (Col. 1, 20). En efecto, en Cristo somos redimidos todos los hombres, *incluso María*. Y esta primacía absoluta de Cristo «vivificador» hace valorar el texto paulino, en orden a la Asunción corporal de María en forma muy distinta de la que a primera vista pudiera parecer.

Y es que el Apóstol establece la resurrección anticipada de Cristo por una vinculación íntima a que El es *principio absoluto* de vivificación de almas y de resurrección de cuerpos. «Yo soy la resurrección y la vida». (Jn. 11, 25). Pero esta vinculación no existe adecuadamente aplicada a María, para que pueda argumentarse estrictamente con el texto paulino en orden a la Asunción. Y es porque la Corredención vivificadora de María no es *unívoca* con la de Cristo, sino *análoga*.

Es verdad que la tradición cristiana enuncia este principio de cooperación en el célebre paralelismo antitético «Eva-María», o principio de «recirculación». Incluso sabemos por la enseñanza de los Pontífices que María tiene algún género de cooperación—corredención— inmediata con Cristo en el Calvario. Pero ¿cuál es la naturaleza exacta de esta corredención? No lo sabemos. Es una de las doctrinas mariológicas aun bajo investigación y estudio, pero que en cualquier caso resultará tener dos elementos absolutamente diferenciales del principio enunciado por S. Pablo a propósito de la resurrección de Cristo, y son: a) que Cristo es Redentor de María, y b) que la corredención de María es análoga con la obra redentora de Cristo, no unívoca.

En consecuencia, que esa primacía absoluta de Cristo vivificador de todos—vivificador también de María—que S. Pablo enseña exigir

en los planes de Dios la resurrección anticipada de Cristo, constituyéndole absolutamente en la categoría de las «primicias», esa primacía no se encuentra absolutamente, sino subordinadamente, en María. Y, por tanto, la Virgen Corredentora no puede encontrarse implícitamente incluida *sensu stricto* en esa categoría, exclusiva de Cristo en el texto paulino, y que postula la anticipada resurrección.

¿Nada vale, pues, este texto de S. Pablo en orden al misterio de la Asunción corporal de María? Sí. El descubre los planes de Dios sobre la resurrección de Cristo y de los justos. Establece dos categorías de resurrecciones: Cristo resucita como «primicia» por ser el principio vivificador y resucitador de todos; luego, los otros en la Parusía.

Pero María ocupa una categoría intermedia. No está *sensu stricto* incluida en la categoría de Cristo, pero tampoco debe de convenirle estar incluida en la otra categoría, ya que como Corredentora y Mediadora también tiene una función «vivificadora» de almas y «resucitadora» de los muertos. Pero siempre en un plan de subordinación y dependencia de Cristo. Tanto que su Mediación en la distribución de las gracias no es física, como la de Cristo, sino subordinada y moral. El principio invocado por Santo Tomás para probar la causalidad física de la humanidad de Cristo—el que ésta es «instrumentum coniunctum divinatis»—falla en María.

Pero manifestado por S. Pablo el motivo de esta doble economía divina en la resurrección, fácilmente vemos que la categoría intermedia en que María se encuentra, la establece más próxima al principio paulino invocado para la resurrección de Cristo, que para la resurrección de «los de Cristo cuando El venga». Y dentro del plan ubérrimo de gracias de Dios para con su Madre, esta proximidad nos lleva a pensar seriamente el que María pueda estar de hecho incluida, aunque *servatis servandis*, en la categoría de las «primicias», de que S. Pablo habla.

En resumen, teniendo en cuenta el desarrollo de la teología mariana, puede concluirse como probabilidad muy grande, y acaso hasta posiblemente con certeza moral, a la luz de este principio de S. Pablo la resurrección anticipada y gloriosa de María, que incluye su Asunción corporal a los cielos.

Pero esto no quiere decir que esta doctrina mariana esté intentada enseñarse por S. Pablo, ni que se encuentre *implícitamente incluida* en el texto, y, que por tanto, no está en él implícitamente revelada. Sinó que a la luz de un principio concreto revelado, se des-

cubre, y, mediante un razonamiento estricto, se establece una conclusión teológica.

* * *

«Benedicta tu inter mulieres...» (Luc. 1, 42).

Muy frecuentemente se invocan estas palabras para probar la Asunción corporal de María a los cielos. Pero ¿está revelada implícitamente en ellas la Asunción corporal de la Virgen?

Valorada la expresión en su contexto resulta que Isabel «repleta... Spiritu Sancto» proclama a María, la saluda, como «bendita entre las mujeres», porque es la madre «de mi Señor», del Mesías. ¿Conoció Isabel, al menos *in confuso*, que este Mesías era Dios encarnado? No lo sabemos. El texto directamente expresa la valoración sobrenaturalmente conocida por Isabel de María como madre del Mesías. ¡Qué emoción y qué humildad en el alma de una piadosa judía, como era Isabel, al encontrarse con aquella joven madre que traía en su casto seno al deseado de las naciones, la meta de las aspiraciones de Israel! Pero el texto no dice expresamente más.

Isabel sólo proclama a su parienta mujer dichosísima entre todas las mujeres, porque Ella es madre del Mesías. Esto es todo. ¿Qué mayor bendición de Dios que ser madre del Mesías? Pero Isabel al proclamar esto sólo intenta consignar y proclamar el hecho físico de esta maternidad, no la preparación espiritual de María ni las gracias anejas a esta dignidad. «Beatam quippe me dicent mulieres», exclama, con una apreciación exclusivamente humana, Lía, mujer de Jacob, ante el nacimiento de Aser (Gen. 30, 13). Este es el sentido verdaderamente natural y lógico. En estas palabras—y S. Lucas sólo es el historiador inspirado que transmite las palabras de Isabel—no está bíblicamente contenida—implícitamente incluida—la Asunción corporal de María a los cielos.

Hoy al valorar nosotros la bendición de la maternidad divina, al considerar lo que en realidad significa y carismáticamente lleva anejo la divina maternidad de María, vemos que hasta ella se extiende el privilegio de su Asunción. Pero esto es valoración de las palabras de Isabel fuera del intento directo que ella se propuso. No está la Asunción implícitamente revelada en ellas. Es deducción que nosotros hacemos—o proyectamos en las mismas—en función de la Teología y del discurso.

Es en este sentido en el que Santo Tomás ha escrito: «Tres maledictiones datae sunt hominibus propter peccatum... Tertia communis

fuit viris et mulieribus, scilicet ut in pulverem revertantur. Et ab hac immunis fuit B. Virgo quae cum corpore assumpta est in coelum: credimus enim quod post mortem resuscitata fuerit et portata in coelum. *Surge, Domine, in requiem tuam, tu et arca sanctificationis tuae.* Sic immunis fuit ab omni maledictione. Et ideo *benedicta in mulieribus*: quia ipsa sola maledictionem sustulit: et benedictionem portavit: et ianuam paradisi aperuit» (*Expositio Salutationis Angelicae*).

* * *

«**Ave gratia plena**». (Luc. 1, 28).

Seguramente que es este el texto más invocado para probar por esta plenitud de gracias la Asunción de María al cielo. Su valoración ha de desprenderse de dos puntos: ¿Cuál es la naturaleza de esta gracia? ¿Qué extensión tiene?

El verbo griego «charitío» es usado raramente en la Escritura. Sólo cuatro veces se registra. Dos en el A. T. y otras dos en el N. T. En el Antiguo Testamento una vez tiene sentido físico: de hermosura o gracia externa (Ecli. 9, 8), otra vez se usa en sentido moral: favor divino, benevolencia (Ecli. 18, 17). En el Nuevo Testamento se usa ciertamente en sentido moral las dos veces. Una es este pasaje, otra es en la «Epístola a los Efesios» (1, 6). En este pasaje del Angel manifiestamente no se trata de reconocer un agradecimiento físico. Pues el Angel le dice: «Dominus tecum»; frase bíblica que significa la ayuda y favor especial de Dios en un sujeto para alguna empresa grande. María, como el Angel le dice, «halló gracia delante de Dios». Por eso va a ser madre del Mesías, madre de Dios. Y la gracia, mejor gracias convenientes para esta maternidad, sin excluir las físicas, que también se incluyen en la forma conveniente, acusan preferentemente las gracias de tipo moral. Por otra parte sabemos que muy frecuentemente los verbos griegos terminados en -óo significan abundancia y plenitud del significado que incluyen.

Qué plenitud de gracia fuese ésta en María lo dice el Papa Pío IX en la bula «Ineffabilis Deus». Dice: «Y considerando los Padres y Escritores eclesiásticos que la beatísima Virgen, al anunciársele por el Angel Gabriel la sublimísima dignidad de madre de Dios, fué llamada en nombre y por orden del mismo Dios llena de gracia, enseñaron que con esta singular y solemne salutación nunca oída se manifestaba que la madre de Dios fué la sede de todas las divinas gracias, adornada de todos los carismas del Espíritu Divino, y que

hasta fué como un tesoro casi infinito e inagotable abismo de los mismos carismas».

No podía ser de otra manera. Dios prepara sobrenaturalmente a las personas conforme a los fines a que las destina. Y María estaba destinada, en el instante mismo de su concepción, a ser madre de Dios. Pero esto pone en Ella una dignidad en cierto modo infinita: «*quandam dignitatem infinitam*», como dice Santo Tomás (I P. 9. 25. a. 6, ad 4). De aquí, que esta gracia iba medida en María, ya en el instante mismo de su concepción inmaculada, por esa misma infinitud de la maternidad divina.

Pero ¿hasta dónde se extiende esta plenitud de gracias? ¿Se refiere al momento previo temporal en que el Angel le anuncia la Encarnación, y con estas palabras la idoneidad para esta obra? o ¿se refieren, incluyendo esto, a las gracias convenientes que Dios dispuso a su condición y estado de Madre de Dios? Según se admita una u otra interpretación el valor del texto cambia en orden a su función probativa de este tema.

Que se refiera esta «plenitud» de gracia santificante y de carismas como *mínimum* al momento previo a la Encarnación, y que proclame con ella la idoneidad de María para esta obra, esto lo admiten todos. Pero ¿no cabría interpretarlo en el segundo sentido, de «plenitud» de gracias y carismas convenientes a su predestinación y condición de madre de Dios?

El Angel saluda a María reconociendo en Ella una plenitud excepcional de gracias. Tanto que se ha hecho notar sabiamente que el participio «*Kecharitoméne*», viene a ser para María, en boca del Angel, sinónimo de su nombre. María está excepcionalmente agraciada por Dios, según el Angel.

A la turbación de María el Angel le dice: «No temas, María, pues hallaste gracia delante de Dios». Evidentemente esta gracia que «halló delante de Dios» no la halló en el momento en que el Angel la saluda, sino que la halló en la predestinación que Dios hizo de Ella para ser su Madre. Es ya en esa predestinación donde Dios la agració haciéndola «*Kecharitoméne*», acumulando en Ella ese «abismo inagotable de carismas» que Pío IX enseña; gracias que se sucederán temporalmente en Ella: la gracia santificante por un aumento siempre incesante, y los carismas de todo tipo, a su dignidad por Dios acordados, recibiendo los en el momento oportuno. Entre las primeras palabras del Angel: «Ave, gratia plena» y las siguientes, «has hallado gracia delante de Dios» hay una relación manifiesta. Preci-

samente las primeras son realización eficaz de las segundas: porque halló «gracia delante de Dios» es por lo que Dios la hizo «gratia plena».

El evangelista inspiradamente trasmite con fidelidad las palabras del Angel, y el Angel le transmite fielmente el mensaje de Dios, pues «fué llamada en nombre y por orden del mismo Dios—dice el Papa Pío IX—*llena de gracia*» (*Ineffabilis Deus*).

Así interpretado exegéticamente el texto, ¿qué valor tiene en orden a probar la Asunción de la Virgen?

a) En primer lugar no puede deducirse «a priori» de esta *plenitud* de gracias el misterio de la Asunción. Es gracia que depende libremente de la voluntad de Dios, por lo que nosotros no podemos «a priori» saber si está incluida entre las gracias anejas a esa *plenitud*.

b) Pero «a posteriori» este pasaje evangélico cobra un singular valor visto a través del sentir del pueblo cristiano sobre la plenitud de gracia que hay en María.

En efecto, el sentir del pueblo cristiano no concibe a María, Madre de Dios, sino llena de gracias (2). No precisa concretamente éstas, pero descubre a María, con moción sobrenatural, inmensamente agraciada por Dios, y concretamente ve entre estas gracias que Dios concede a María por ser su Madre, el misterio de la Asunción a los cielos. Es verdad que este sentir del pueblo cristiano no *interpreta directamente* el pasaje evangélico del «gratia plena». Pero esto no cambia la auténtica valoración del mismo a través de este sentir cristiano.

Porque, a) si se admite exegéticamente que el «gratia plena» del Angel se refiere a la universalidad de gracias acordadas por Dios a María a causa de su maternidad divina, y b) sabiéndose por este sentir del pueblo cristiano que María, por ser Madre de Dios, está llena de gracias, y que concretamente por este motivo tiene incluida entre éstas la gracia de su Asunción a los cielos, se sigue que en el «gratia plena» del pasaje bíblico está incluido el privilegio de su Asunción, o lo que es lo mismo, que está implícitamente revelado en él este misterio.

Una objeción que pudiera hacerse a propósito de la *inclusión implícita* del hecho contingente de la Asunción en el «gratia plena»,

2. Sobre el valor de este argumento véase el artículo publicado en este mismo número, titulado: *Definibilidad de la Asunción de María a los Cielos*.

que es la proposición «formaliter revelata», la abordaremos en el apartado siguiente.

* * *

La maternidad divina de María.

Aunque en ningún pasaje neotestamentario se dice expresamente que María es Madre de Dios, es, sin embargo, evidente que de la confrontación de diversos pasajes bíblicos se concluye necesariamente esta divina maternidad. Tanto que no hace falta desarrollar esta prueba. María es madre de Jesús, y Jesús es el Verbo de Dios que se hizo carne.

Y precisamente en esta maternidad divina de María, que también la Escritura enseña, creemos que está ciertamente revelado, aunque implícitamente, el misterio de su gloriosa Asunción corporal a los cielos.

Si este privilegio no hubiese sido probado con certeza por la creencia, actualmente universal, del pueblo cristiano—que el Espíritu Santo ilumina y conduce—no se hubiese llegado por vía de simple razonamiento teológico a establecerlo como hecho cierto, aunque sí de conveniencia suprema.

Pero además esta creencia del pueblo cristiano no sólo valora y estima este misterio como verdad cierta, sino también como verdad revelada.

Y la revelación cristiana se transmite por la Tradición y la Escritura. ¿Existió una revelación explícita divino-apostólica de este misterio? Muchos lo sostienen, y no es improbable. Pero no es, en el estado actual de la ciencia, una verdad cierta.

Aunque de hecho esta revelación hubiese existido, la Escritura presta argumento cierto para lo mismo. Es la riqueza ubérrima de contenido que encierra la palabra de Dios.

Ella nos *revela* la maternidad divina de María. Pero todas las gracias que Dios concedió a María se las concedió precisamente a causa de esa divina maternidad. Luego si la Asunción es un privilegio por Dios concedido a María—y esto es doctrina ciertísima—le está concedido igualmente en razón del privilegio de ser su Madre. Así es como lo siente el pueblo cristiano. La Asunción de María va en la conciencia cristiana unida al hecho de ser Ella la Madre de Dios. El Espíritu Santo—que mueve los corazones—les hace sentir el privilegio de la Asunción de María, y se lo hace sentir ligado, en la sustancia de esta creencia, al hecho de ser María la Madre de

Dios. Por tanto, en esta verdad, que la Escritura enseña, está implícitamente revelado este misterio.

Seguramente que pudiera presentarse contra esto una objeción antes aludida. Puede formularse así: No puede admitirse la revelación del misterio de la Asunción de María como implícitamente incluido en el misterio de su divina maternidad. Porque para que esta revelación implícita exista, se requiere que la proposición implícitamente revelada tenga una inclusión de tipo *metafísico* con la proposición que la incluye. Y esto aquí no puede existir. Porque la maternidad divina de María es un hecho físico que no tiene conexión *metafísica* con otro hecho físico y contingente, cual es el hecho distanciado y tardío de su Asunción corporal.

Sin embargo, esta objeción es necesario precisarla. Sin duda que humanamente considerados el hecho de la divina maternidad de María y su Asunción corporal a los cielos no tienen una conexión metafísicamente necesaria. Esto es evidente. Pero tienen de hecho ésta, o aun mayor necesidad de conexión, en la revelación que Dios hace concretamente de esta divina maternidad de María. Se revela a María, Madre de Dios, no solamente en el hecho físico exclusivo de esta divina maternidad, sino concretamente, integralmente, con esa «plenitud de gracias» que Dios vinculó a la dignidad y estado de esta maternidad divina. Es así cómo la creencia cristiana siente esta maternidad divina, y, por tanto, cómo la interpreta y valora. En María, Madre de Dios, ve todas las grandezas de María. Así sucede con el misterio de su Asunción. En el fondo y base de esta creencia del pueblo cristiano, está su fe en que María es la Madre de Dios,

Y la Escritura es palabra de Dios. En ella, Dios es la causa principal, que mueve al hagiógrafo a consignar por escrito verdades cuya plenitud de sentido puede trascender al alcance inmediato del escritor sagrado humano, pero que llevan en la letra toda la plenitud de fecundidad que Dios le puso, y que posteriormente se descubre.

Por eso creemos que la revelación de la maternidad divina de María tiene implícitamente contenido—revelado—, o, lo que es lo mismo, incluye en su sentido «pleno» el misterio de su Asunción gloriosa en cuerpo y alma a los cielos.

FR. MANUEL DE TUYA, O. P.

Profesor de Exégesis de N. T. en la Facultad
Teológica de S. Esteban de Salamanca.

LA MATERNIDAD Y LA ASUNCION DE MARIA

Estamos viviendo la hora teológica de la Asunción gloriosa de la Virgen en cuerpo y alma al cielo. La Iglesia, por designios que Dios solo sabe y que El le impone suave y fuertemente, está como fascinada por el misterio de la gloria de María que quiere reconocer y proclamar como verdad revelada con la garantía suprema de su divino magisterio.

En pro de este intento, la Teología cumple su propia función, indagando la existencia del triunfo de la Madre divina en el tesoro de la fe, es decir, su conexión necesaria con las prerrogativas marianas ya definidas o con otras que sin ser aún dogmáticas son también ciertas, ya que revelación explícita de la Asunción no la hay en la Sagrada Escritura, ni hasta ahora se ha demostrado que exista en la Tradición (1).

Resultado de esta afanosa búsqueda es la común persuasión de que la asunción es verdad implícita en los datos bíblicos o dogmáticos; mas sin coincidencia unánime hasta ahora sobre los testimonios o dogmas que la incluyen y, menos todavía, sobre el modo de su inclusión. Que sepamos, no hay verdad cuyo nexos necesario con la asunción sea admitido por todos los teólogos. Algunos, desconfiando del éxito de la Teología en este empeño, se acogen al sentir general de la Iglesia como a única garantía de la pertenencia de la asunción a la revelación divina. He aquí una nota de los principales lugares o verdades en que estiman incluida la asunción los escritores de estos últimos tiempos.

(1) Las investigaciones de RENAUDIN, FALLER, BOVER y JUGIE, en busca de una revelación explícita de la Asunción son esperanzadoras, pero no satisfactorias. Cfr. RENAUDIN, *La définition dogmatique de l'assomption de la T. S. V.*, Marianum, 6 (1943) 186-204; FALLER, *De priorum saeculorum silentio circa assumptionem B. M. V.*, Roma 1946; BOVER, *La Asunción de María*, Madrid 1947, cap. IV; JUGIE, *La mort et l'assomption de la S. V.*, Vaticano 1944, I p., cap. I. Cfr., también DE ALDAMA, *La Asunción en el magisterio eclesiástico*, Estudios Marianos, 6 (1947) 305-324, pág. 316.

Protoevangelio (Gen. 3, 15): TERRIEN, PEINADOR, BOVER, GARRIGOU LAGRANGE, FRIETHOFF, ROSCHINI, CERVETTI, SAURAS, BALIC, ANGEL LUIS, ORBISO, etc.

Salutación del ángel y bendición singular: BOVER, ANGEL LUIS, GARRIGOU-LAGRANGE, MERKELBACH, DE ALDAMA, FRIETHOFF, BALIC. etcétera.

Primicias de la Resurrección (I Cor. 15, 20-23): BOVER, ILDEFONSO DE LA INMACULADA, PEINADOR, GOMÁ,

La Mujer del Apocalipsis (Apoc. 12): JUGIE, ROSCHINI, BOVER, etc.

Maternidad divina: MARIN-SOLA, ALASTRUEY, CAMPANA, BOVER, CRISÓSTOMO DE PAMPLONA, RIVIERE, SAURAS, BALIC, DE ALDAMA, PLESSIS, ESTEVE, COLOMER, ALAMEDA, etc.

Inmaculada Concepción: MÜLLER, MARIN-SOLA, MATTIUSI, JUGIE, BOVER, BALIC, SAURAS, JALABER, PAMPLONA, ANGEL LUIS, RIVIERE, etc.

Virginidad perfecta: DENEFFE, LENNERZ, DE ALDAMA, MÜLLER, ANGEL LUIS, SAURAS, BALIC, BOVER, etc.

Plenitud de gracia: ALASTRUEY, BOVER, etc.

Asociación con Cristo: LEPICIER, MÜLLER, GARRIGOU-LAGRANGE, ALAMEDA, DE ALDAMA, GREGORIO DE JESÚS CRUCIFICADO, PLESSIS, ALASTRUEY, COLOMER, ESTEVE, PHILIPS, COPPENS, etc. (2).

(2) TERRIEN, *La Madre de Dios y la Madre de los hombres*, vol. I. Madrid 1942; PEINADOR, *La Asunción de la Sma. Virgen en la Sag. Escritura*, Est. Marianos, 6 (1947) 51-98; BOVER, *La Asunción de María*, Madrid 1947; GARRIGOU-LAGRANGE, *De definibilitate Assumptionis B. M. V.*, Angelicum (1946) 66-72; Idem, *La definibilité de l'Assomption*, Divus Tomas (1947) 81 sgs.; FRIETHOFF, *De alma socia Christi Mediatoris*, Roma 1936; y *De doctrina Assumptionis B. M. V.*, Angelicum, 15 (1938) 3-16; ROSCHINI, *Mariología*, vol. III, Milán 1942; y *L'Assunzione nella Teologia contemporanea*, Marianum, 8 (1945) 1-34; CERVETTI, *La Asunción de la Sma. Virgen en cuerpo y alma a los cielos*, Santiago de Chile 1942; SAURAS, *Definibilidad de la Asunción de la Sma. Virgen*, Est. Marianos, 6 (1947) 23-50; y *El misterio de la Asunción y la firmeza teológica que ha alcanzado*, CIENCIA TOMISTA, 74 (1948) 57-97; BALIC, *De definibilitate Assumptionis B. M. V. in caelum*, Antonianum, 21 (1946) 3-67; ANGEL LUIS, *Valoración comparativa de los argumentos con que suele probarse la Asunción*, Est. Marianos, 6 (1947) 281-304; ORBISO, *La Mujer del Protoevangelio*, Est. Bíblicos, 1-18 sgs., 273 sgs.; MERKELBACH, *Mariología*, París 1939; DE ALDAMA, *La Asunción en el magisterio eclesiástico*, Estudios Marianos, 6 (1947) 305-325; ILDEFONSO DE LA INMACULADA, *La Asunción y las fuentes de la revelación*, Monte Carmelo, 48 (1947) 111-124; GOMÁ, *María Santísima*, Barcelona 1942, vol. II, pág. 80; JUGIE, *La mort et l'Assomption de la S. V.*, Vaticano 1944; MARIN-SOLA, *La Evolución homogénea del dogma católico*, Valencia 1923; ALASTRUEY, *Mariología*, Valladolid 1949; CRISÓSTOMO DE PAMPLONA, *La Asunción basada en los grandes privilegios marianos*, Est. Marianos, 6 (1947) 263-280; RIVIERE, *Questions mariales d'actualité*, Pontchâteau 1925; CAMPANA, *María*

Se puede observar, como ya advertimos, que en ninguna de estas verdades ven todos necesariamente incluida la de la asunción. Las mismas coincidencias señaladas no excluyen grandes diferencias en cuanto al punto de inserción y sobre todo en cuanto al modo de implicidad, que es la verdadera causa de tanta discrepancia en la valoración de las razones asuncionistas. Hay un prejuicio generalizado de que lo virtualmente revelado no pertenece realmente a la revelación y, por tanto, de la necesidad de la llamada implicidad formal de una verdad en el dato revelado para que pueda ser definida como de fe. Y este recelo formalista constituye para gran parte de los teólogos un duro rompecabezas, pues les impone la imposible tarea de ver lo invisible. Y, claro, donde uno al fin de mucho mirar cree descubrir formalidades implícitas, los otros confiesan que no las ven, y muchos piensan y dicen sinceramente que son demasiadas fatigas para implicidades formales. Acaso comentemos otro día despacio la equivocación de esta actitud desmesurada que no compartimos.

No obstante esta discordancia entre los teólogos, del elenco de opiniones indicado aparece claro que en el sentir actual de la Teología existe una verdadera conexión de la asunción con múltiples prerrogativas marianas. Apenas algún que otro teólogo desavisado repite con El Tostado y Soto que se trata de un *mero privilegio*, ciertamente convenientísimo, pero sin dependencia precisa con los demás. Se piensa, por el contrario, y con toda razón, que la asunción, como hecho teológico, es el resultante connatural de la misión, de las prerrogativas, de la actuación, de la vida—en una palabra—de María; y

nel dogma cattolico, Torino-Roma 1043; ESTEVE, *La Asunción corporal y los principios de la Mariología*, Est. Marianos, 6 (1947) 223-233; COLOMER, *La Maternidad divina y la asociación a Jesucristo fundamento de la Asunción*, Est. Marianos, 6 (1947) 235-262; ALAMEDA, *Reina y Madre*, Zaragoza 1943, MÜLLER, *Petitiones de Assumptione corporea*, Gregorianum, 37 (1945) 110-135; y *Origo divino-apostolica doctrinae evectionis B. V. ad gloriam quoad corpus*, Oeniponte, 1930; MATTIUSI, *Utrum corporea B. V. assumptio ad fidei depositum spectet*, Aquipondii, 1922; y *L'Assunzione corporea della Vergine Madre di Dio*, Milano 1924; JALABER, *L'Assomption de la S. V. Marie: Sa connexion avec les autres privilèges* (Memoire du Congrès marial de Nantes, 95-197) Nantes-Paris 1925; LENNERZ, *Mariologia*, Gregorianum, 13 (1932) 459-454; DENEFFE, *Fides pia und sententia pia*, Scholastik, 2 (1927) 53-77; y *Gehört die Himmelfahrt Maria zum Glaubensschatz?*, Scholastik, 3 (1928) 190-218; LÉPICIER, *Tractatus de Beatissima V. M.*, Roma 1926; GREGORIO DE JESUS CRUCIFICADO, *La Mediadora y la Asunción*, Monte Carmelo, 48 (1947) 164-180; PHILIPS, *Autour de la definibilité d'un dogme*, Marianum, 10 (1948) 81-111; COPPENS, *Definibilité de l'Assomption*, Ephem. Theol. Lovanienses, 23 (1947) 5-35.

como verdad, es la resultante connatural y la confirmación necesaria de todas las grandes verdades marianas. La Madre divina y universal, inmaculada, llena de gracia, virginal, corredentora, tenía que ser Madre asunta. De la verdad de estos títulos procede necesariamente la asunción.

Fuera de Dios y del Verbo Humanado, no hay ni puede haber ser más perfecto que María. Mas, por lo mismo, no hay ser más coherente. Una lógica vital divina, superior a todas nuestras deducciones, lo rige todo en Ella; superior siempre, aunque no siempre del todo inasequible, pues conocemos los constitutivos esenciales de ese ser admirable que es la Madre del Hombre Dios, la Madre de Jesús. Y aunque haya coherencias en Ella que todavía no captamos y otras que nunca sorprenderemos, la de la asunción parece obvio que ha de ser entrañable y como consubstancial con toda su vida, pues es su fin, su resultado, o por mejor decir, su vida eterna resultante de su vida temporal. Es lógico que la Madre de Dios tuviera un término de vida temporal, un comienzo y una condición de vida inmortal condignos. Esto es tan racional que lo contrario es absurdo.

En los demás hombres el fin de su predestinación, que es su bienaventuranza, condiciona su misión y vida terrena. En María, la maternidad divina constituye su predestinación esencial; mas esta predestinación conlleva una gracia proporcionada y, a fortiori, una gloria también proporcionada. La Virgen no había de ser Madre de Dios sólo en el tiempo sino en la eternidad. Y si la condignidad con la maternidad divina es ley que rige en el tiempo las condiciones del alma y del cuerpo de la Virgen, mucho más regirá las condiciones de su cuerpo y alma en la eternidad. La Virgen Madre fué hecha en la tierra para el cielo. Es forzoso que todas sus condiciones tengan una proyección eterna, que todo en la Virgen converja en su glorificación. Una coherencia íntima vital armoniza todas sus prerrogativas y las coordina a su prerrogativa terminal que es como fruto y consumación de todas ellas: su exaltación de Madre divina por encima de toda criatura.

Esta connaturalidad innegable entre la Virgen Madre de la tierra y la Virgen Madre del cielo ¿es ya una prueba de su asunción? Lo es de que pueda ser probada, o al menos, de que el nexo entre ella y los demás atributos marianos existe y es tan fuerte como la vida toda de la Virgen que es su causa. Veámoslo o no, la asunción no es conclusión menos natural de la vida de la Virgen en el orden lógico que en el orden histórico.

¿Podemos señalar nosotros esa profunda conexión? Queremos contribuir a su mejor descubrimiento declarando lo que a nosotros se nos alcanza caminando por nuestro camino—el de la maternidad—que en este caso será subir por el tallo a la flor: por el tallo de la maternidad divina y de su consecuente maternidad espiritual a la flor de su gloriosa asunción en cuerpo y alma. Una vez más nos atenemos al principio de que María es Madre de Dios y por serlo es Madre nuestra, y por ser Madre de Dios y de los hombres es todo lo que es (3). La maternidad lo es todo y lo explica todo en María. Es la cifra de su ser y de su verdad. A su luz veremos ahora la verdad de su asunción.

Por tanto, nuestra investigación abarca dos capítulos principales que son: la conexión de la asunción con la maternidad divina y su conexión con la maternidad espiritual. Estos títulos primarios abrazan otros consecuentes que son las prerrogativas personales y ministeriales derivadas de ambas maternidades. A la Madre divina es debida la concepción inmaculada, la virginidad perpetua, la llenez de gracia. A la maternidad divino-espiritual corresponde la corredención, la dispensación de gracias, la realeza. Y estos son los verdaderos motivos de la asunción de la Virgen. La maternidad con todas sus exigencias. Mas nosotros no intentamos un estudio integral de todos estos motivos derivados sino una penetración en ambas maternidades como causa esencial de la asunción. Las dos son una sola maternidad plena y no pretendemos viviseccionar sus exigencias teológicas. Si las separamos en nuestros razonamientos, es porque dividiendo se ve mejor. Por otro lado, sabe el competente lector que el relacionamiento de la maternidad divina y la asunción casi todos lo intentan y ponderan y, en cambio, la trabazón entre la asunción y la maternidad espiritual pasa generalmente desapercibida y por nadie, que sepamos, ha sido convenientemente estudiada (4). Nuestro ensayo sobre este punto podrá ser mejorado por otros más felices.

(3) Cfr. nuestro estudio: *La Maternidad espiritual de María*, Estudios Marianos, 3 (1944 67-162).

(4) Solo en el citado estudio del P. ENRIQUE ESTEVE O. C., pág. 226-7, hallamos una justa apreciación en principio del nexo entre la maternidad espiritual y la asunción al relacionarlas analógicamente con la capitalidad y la resurrección de Cristo.

I

LA MATERNIDAD DIVINA Y LA ASUNCIÓN

1.º

PRELIMINARES

I. Sentido de los términos.

Asunción. Es un concepto complejo que significa la resurrección de María luego de su muerte y su traslado al cielo (5). Comprende, por tanto, tres hechos sucesivos y complementarios: 1.º, la muerte de María; 2.º, la pronta resurrección de su cuerpo incorrupto; 3.º, su ida o traslado al cielo en cuerpo y alma gloriosos.

La glorificación en cuerpo y alma es, naturalmente, el hecho principal; mas no tuvo lugar sino previos los otros dos que son igualmente verdaderos. Este sentido tiene, pues, la asunción en nuestro estudio. Sin embargo el objeto directo de nuestras demostraciones es la resurrección y glorificación en cuerpo y alma de María, y no la verdad de su muerte que aquí damos por supuesta.

Maternidad divina. Significa la generación humana del Verbo, Hijo de Dios, libremente aceptada y cumplida por la Santísima Virgen María para la regeneración divina de la Humanidad.

Relación de ambos términos. La conexión afirmada entre la maternidad divina y la asunción significa que la Virgen Madre del Verbo Humanado necesariamente hubo de resucitar y ser glorificada en cuerpo y alma. *Mater Dei, ergo assumpta.*

Para legitimar esta conclusión es preciso señalar la razón o razones por las que la divina maternidad exige la asunción y excluye la no asunción. Razón cabal lo es la divina maternidad adecuadamente entendida; razones parciales son diversas condiciones y excelencias que ella entraña y que podrían ser estudiadas y propuestas a parte. Nosotros limitamos nuestra atención a la maternidad en sí misma.

(5) La fórmula de STO. TOMÁS es concisa y exacta: «Beata Virgo cum corpore est assumpta in caelum. Credimus enim quod post mortem resuscitate fuerit et portata in caelum.» (Expos, sup. salut. angel.).

II. Observaciones previas.

1.^a *Inefabilidad de la maternidad divina.* La Madre de Dios, la «Madre admirable», es después del Verbo Humanado, la obra suprema de la sabiduría, del amor y de la omnipotencia de Dios. La inteligencia se resiste a emitir sus menguados juicios sobre Ella, sin protestar previamente que es superior a toda humana sabiduría.

2.^a *Debida inteligencia.* Cabe una inteligencia abstracta de una maternidad divina hipotética, basada en las exigencias absolutas u ontológicas de los términos: *madre humana de Dios*; y hay una inteligencia teológica de la maternidad real, fundada en la condición de la Virgen Madre según consta por la revelación. Y aunque nada puede pensarse de la Madre de Dios que le repugne ontológicamente, y, por tanto, las exigencias esenciales de la maternidad absoluta se salven en la maternidad teológica concreta, el conocimiento de María ha de inspirarse sobre todo en los caracteres reales del Hijo Divino que son los que de hecho la especifican y, por decirlo así, la esencializan y condicionan. Para apreciar, por ejemplo, la suerte final del cuerpo sagrado de la Virgen no hay otra luz segura que la de la revelación; en este caso, la que proyecta sobre Ella la muerte y resurrección de su Hijo Divino. En fuerza de meros postulados ontológicos nadie hubiera pensado jamás en la muerte y resurrección del Verbo Humanado y de su Madre virginal. Teología, pues, más que ontología, aunque sin olvidar que hay una ontología teológica y que tiene plena vigencia en los misterios de Cristo y de María, señaladamente en los de su glorificación, por cuanto a estos se ordenan todos los otros.

3.^a *Certeza absoluta de lo moral.* No se ha de confundir la certeza moral con la certeza de lo moral. La primera es la que resulta de la seguridad fundada en voluntades humanas que pueden variar; y, por tanto, no puede ser absoluta. Mas de voluntades y voluntarios procederes cabe certeza absoluta siempre y cuando sea imposible que los sujetos libres muden de querer. Esta certeza absoluta juega importantísimo papel en Teología, y en ella se sostienen conclusiones metafísicamente ciertas. Así, por ejemplo, sólo es moralmente cierto que un hijo ama a su madre; pero es cierto en absoluto que Jesús amaba extremadamente a su Madre, la Virgen María.

4.^a *Necesidad de lo conveniente.* Lo conveniente, como contradictorio de lo necesario, suele significar lo que puede no ser, pero es mejor que sea. En este sentido la conveniencia nunca puede lla-

marse necesidad. Sin embargo la conveniencia, aun la más subida, puede convertirse en necesaria supuesta una condición de ser o una ley divina que la requieran siempre. Conforme a esa exigencia lo verdaderamente conveniente es necesario, y lo será por ende la atribución que de ello se haga. Aún sin esto, lo que sería conveniente es necesario cuando la inconveniencia contraria es inadmisibile. Así, por ejemplo, la conveniencia de la concepción inmaculada podría juzgarse necesaria en María; o porque la maternidad divina reclame siempre lo más conveniente, o porque exista ley divina de lo mejor siempre en María, o finalmente, porque la inconveniencia del pecado original sea incompatible con la maternidad divina.

5.^a *Las exigencias de la divina maternidad.* Cristo es razón total de María. Ella es para El y para lo que El es. Ella es por tanto en su ser y en su misión según el ser y la misión del Hijo Divino. Mas por esto mismo, la conformidad con su maternidad divina y con su maternal misión soteriológica, es la ley que rige sus prerrogativas y a cuyo tenor interviene en María la voluntad omnipotente divina que la estableció y la lleva a cumplimiento. Las prerrogativas otorgadas por Dios a María son proporcionadas a la dignidad de su maternidad divina y a las condiciones de su maternal misión salvadora.

¿Qué proporción y qué condiciones son esas? La maternidad divina eleva a María a lo divino, sobre todo lo creado y creable, confiriéndole una dignidad casi infinita. Esta dignidad lo dignifica todo en Ella y es la medida de sus conveniencias y de los dones divinos. Su misión soteriológica maternal o maternidad espiritual es la participación en María de la capitalidad de Cristo que la hace maternalmente cooperadora con El en toda la obra salvífica, y por tanto, somete a María en conformidad con su Hijo, a todo el proceso de la redención y la hace partícipe de sus consecuencias.

2.º

LA MATERNIDAD DIVINA EXIGE LA ASUNCIÓN

La asunción pudo ser explícitamente revelada; pero con revelación explícita o sin ella, la maternidad divina se la ha revelado siempre a la Iglesia. La Madre divina no podía estar muerta sino resucitada y glorificada en cuerpo y alma. Así lo ha intuído y lo intuye, por el sentido de la fe, el pueblo cristiano; así lo han razonado a través

de los siglos los teólogos, según consta de las investigaciones histórico-teológicas de estos años (6).

Unidad de razón y diversidad de razonamientos. La verdadera razón de esta prueba es sin duda alguna la perfección y dignidad de la maternidad divina; mas esta razón única se diversifica en innumerables razonamientos según la preferencia o la perspicacia de los autores.

Razonamiento general. Ateniéndonos a la verdadera razón formal de todas las argumentaciones fundadas en la divina maternidad, proponemos este razonamiento general:

La condición o estado de la Virgen después de su muerte ha de ser conforme a las exigencias de la maternidad divina. Mas la maternidad divina excluye necesariamente la corrupción del sepulcro y exige necesariamente la glorificación de María en cuerpo y alma. Luego María fué resucitada y glorificada en cuerpo y alma.

Considerando ahora separadamente diversos aspectos de la divina maternidad podemos comprobar su exigencia de la asunción, 1.º, por su naturaleza; 2.º, por su perfección o eminencia; 3.º, por sus relaciones con el Hijo Divino; 4.º, por su fin connatural.

1.º Madre asunta por la naturaleza de la divina maternidad.

A) La maternidad divina excluye necesariamente la destrucción y exige necesariamente la conservación y glorificación de lo que es elemento fundamental y esencial suyo. Esto es claro, pues si la maternidad debe permanecer, si es indestructible, reclama por natural exigencia la conservación de sus elementos esenciales. Mas el cuerpo de la Virgen, parte esencial de su naturaleza humana, es elemento fundamental y esencial de su divina maternidad, pues María es Madre de Dios en cuanto el Verbo se hace carne en Ella, es decir, en cuanto por la generación virginal de su cuerpo comunica la natura-

(6) Cfr. BALIC (P. Carlos, O. F. M.), *Testimonia de Assumptione B. V. M. ex omnibus saeculis*. Pars Prior. Roma 1948; PIANA (P. Celestino, O. F. M.), *Assumptio B. V. M. apud scriptores saec. XIII*, Roma 1942; JUGIE (P. Martín, A. A.), *La mort et l'Assomption de la S. Vierge*, Vaticano 1944. I Parte; GREGORIO DE JESÚS CRUCIFIGADO, O. C. D., *La Asunción en la Teología española*, Est. Marianos, 6 (1947) 353-379; APERRIBAY (P. Bernardo, O. F. M.), *La Muerte y la Asunción de la V. en los representantes de la Mariología franciscano-española*. «Verdad y Vida», 6 (1948) 263-284; SIMEÓN DE LA SAG. FAMILIA, O. C. D., *La escuela teológica salmantina y la Asunción*, Monte Carmelo, 48 (1947) 125-163.

leza humana al Verbo de Dios. El cuerpo de la Virgen es por tanto indestructible si lo es la divina maternidad.

¿Pensará alguien que el cuerpo de la Virgen pertenece esencialmente a la divina maternidad en su constitución pero no a la divina maternidad ya constituida? Aunque así fuera, este constitutivo esencial de la maternidad deberá permanecer inseparable con ella. Pero, además, ¿la Virgen sería propiamente Madre de Dios destruida su naturaleza humana con la destrucción de su cuerpo? Lo sería solamente en cierto sentido moral en cuanto su alma conservara los valores morales de su vida. Pero no lo sería en sentido ontológico ni físico, pues el alma de la Virgen no es la Virgen sino parte de Ella, ni el alma de la Virgen es la Madre de Cristo sino la Virgen entera en cuerpo y alma; y ésta, el alma, sería propiamente hablando la que estaría en el cielo y no Ella, si Ella no hubiera resucitado. Un alma sin cuerpo no es una mujer ni una madre. El alma de María no es *la Mujer* que es Ella, no es la Virgen Madre. Así piensa Sto. TOMÁS, pues razona en cierto lugar: «El alma de Abrahán no es, propiamente hablando, el mismo Abrahán, sino que es parte de él; y así en los demás. Por donde la vida del alma de Abrahán no bastaría para que Abrahán sea viviente o para que el Dios de Abrahán sea Dios de un viviente; sino que se requiere la vida de todo el compuesto, es decir, del alma y del cuerpo: la cual vida, aunque no existía en acto cuando Jesús hablaba, existía en la ordenación de ambas partes a la resurrección. Y así el Señor en aquellas palabras prueba sutilísima y eficazmente la resurrección» (7). Tampoco por tanto—repetimos—el alma de la Virgen es la Virgen, ni Ella viviría y sería Madre de Dios si sólo viviera su alma.

¿Se dirá que la maternidad es atributo de la persona? No es alegación satisfactoria por dos causas. La primera, porque la persona es madre por la naturaleza, y sin ella, sin parte esencial de ella, carecería del fundamento de atribución de la maternidad. Sería, a lo

(7) Anima Abraham non est, proprie loquendo, ipse Abraham; sed est pars ejus: *et sic de aliis*. Unde vita animae Abrahae non sufficeret ad hoc quod Abraham sit vivens vel quod Deus Abraham sit Deus viventis; sed exigitur vita totius, scilicet animae et corporis: quae quidem vita, quamvis non esset actu, quando verba proponebantur, erat tamen in ordine utriusque partis ad resurrectionem. Unde Dominus per verba illa subtilissime et efficaciter resurrectionem probat (4, d. 43, q. 1, a. 1, qc. 1, ad 2.) En otra parte: «Anima cum sit pars hominis non est totus homo et anima mea non est ego; unde licet anima consequatur salutem in alis vita, non tamen ego vel quilibet homo.» (In 1 Cor. cap. XV, lec. 2).

más, una maternidad muy mutilada: una malparada maternidad divina. Y la segunda y principal, porque el alma sin el cuerpo no es persona, como enseña Sto. Tomás y los teólogos contra el Maestro de las Sentencias. El alma, en efecto, aunque posee subsistencia propia no tiene subsistencia perfecta, pues por su propia naturaleza está ordenada a la unión con el cuerpo que complementa substancialmente el ser humano. Y la personalidad corresponde al ser completo y no a una parte componente de su substancia. Es persona el hombre que es substancia completa, independiente e incommunicable, no el alma que por su condición es parte esencial del compuesto humano, ontológicamente ordenada a la información del cuerpo.

El alma separada es sujeto de atribución por sí sola en la medida en que sola es naturaleza existente y subsistente. Mas por lo mismo es sujeto incompleto y provisional, pues está de suyo ordenada a integrarse en la naturaleza, existencia y subsistencia superior del hombre que es el supuesto perfecto, la persona cabal de la naturaleza humana. «El alma, razona Sto. Tomás, se une al cuerpo como la forma a la materia. Y así es parte de la naturaleza y no una naturaleza independiente. Y pues la condición de parte es contraria a la condición de persona, el alma separada no puede decirse persona; porque si separada no es parte en acto, por su naturaleza lo es» (8).

(8) «Anima unitur corpori sicut forma materiae. Unde anima est pars humanae naturae et non natura quaedam per se. Et quia ratio partis contrariatur rationi personae, ideo anima separata non potest dici persona; quia quamvis separata non sit pars actu, tamen habet naturam ut sit pars.» 3. d. 5. q. 3. a. 2. Y en la *Suma*, 1. q. 29, a. 1, ad 5., argumenta. «Anima est pars humanae speciei. Et ideo licet sit separata, quia tamen retinet naturam unibilitatis, non potest dici substantia individua, quae est hypostasis vel substantia prima; sicut nec manus nec quaecumque alia partium hominis. Et sic non competit ei definitio personae neque nomen.» (1. q. 29, a. 1, ad 5.) —Cfr. 1. q. 75, a. 4, c. et ad 2., QQ. DD. De Pot, c. 9, a. 2, ad 14; 3. q. 2, a. 3.

Al P. GREGORIO DE J. C. (en su art. últimamente citado, pág. 373) le merece muy poca consideración esta doctrina por el hecho de la responsabilidad moral del alma separada. Sin embargo, esta imputación moral no prueba que el alma conserve la personalidad del hombre sino que conserva en parte su ser y subsistencia aunque incompletos, y en la medida en que los conserva es sujeto de la responsabilidad humana. El alma no es más persona en la otra vida que en ésta. Y la personalidad acá no es atributo del alma sino del hombre. ¿Tiene acaso ella una responsabilidad propia distinta de la del compuesto? No la tiene. (Cfr. 3. d. 5, q. 3. a. 2. ad 2.) La que se le atribuye en su existencia separada ¿es la del hombre entero o es una personalidad propia? Ni puede ser la del hombre, pues no tiene el ser del compuesto, ni la posee por sí misma. ¿De dónde le viene, pues, esa

Resulta, pues, cierto que la destrucción del cuerpo de la Virgen destruiría su divina maternidad, pues destruiría su naturaleza y su persona, sin las cuales no tiene consistencia.

B) La maternidad divina es por su propia naturaleza vivificadora, pues por la generación virginal incorporó el género humano al Verbo de la Vida, es decir convivificó a todos los hombres en Cristo. Bien se ve la eficiencia que en esta función vivificatriz tiene el cuerpo de la Virgen. Es también notorio que esta acción vivificadora de la generación maternal es destructiva no sólo de la muerte de las almas sino también de la muerte de los cuerpos: o si se quiere, es causa de la vivificación de las almas que causará la vivificación sobrenatural de los cuerpos. La servidumbre del sepulcro es, pues, incompatible con la divina maternidad, que es por propia naturaleza destructora de la muerte. ¿Cómo ha de permanecer muerto aquel cuerpo que fué parte tan importante en la inmortalización de todos los cuerpos?—Esta razón se corrobora luego considerando la causalidad vivificatriz de la maternidad espiritual.

2.º Madre asunta por la perfección y sobreeminencia de la divina maternidad.

Por su maternidad divina la Virgen, tanto en el orden ontológico como en el moral, sólo a Dios es inferior, sobreexcede incomparablemente a todas las criaturas y sólo por relación a la divinidad puede medirse su excelsitud. Mas esta perfección, esta sobreeminencia y esta medida divina de su excelsitud excluyen necesariamente la corrupción del sepulcro y reclaman necesariamente su glorificación de alma y cuerpo. Veámoslo.

A) Sólo es perfecto lo que tiene cuanto le cumple según su naturaleza. Por tanto la perfección suprema de la Virgen Madre no se compadece con la pérdida e inexistencia de una parte esencial de su ser admirable cual es su sagrado cuerpo, sino que exige, por el contrario, una vida gloriosa corporal proporcionada a la vida gloriosa de su alma. Sólo así se salva la perfección sobreeminente de la Madre divina,

B) La sobreeminencia singular de la Virgen por su maternidad divina excluye, por una parte, su esclavización a ninguna fuerza

personalidad que ni es propia ni es del compuesto? De ninguna parte. ¿Cómo entonces es sujeto de atribución? De la manera imperfecta en que es sujeto subsistente en su incompleta naturaleza ordenada a completarse en la naturaleza humana.

contraria a su vida cual sería la que la retuviera en la muerte; excluye también la situación de inferioridad respecto de cualquier otro ser; excluye asimismo la igualación con los demás humanos sobre todo en la suerte final, pues Ella no es una más en nada sino en todo sobreeminente y singular; y menos ha de ser igual en su situación final, pues siendo resultado de la coeficiencia de todas sus prerrogativas singulares, ha de ser singularísima.

C) La medida sin medida de su perfección y dignidad es la que corresponde a todos sus privilegios, máxime a la perennidad de su vida. Y esta infinita dignidad de la Madre de Dios repele violentamente la indignidad y la ignominia del sepulcro. Corrupción de la muerte y Virgen Madre de Dios son términos antitéticos en lógica teologal. La Madre de Dios es inconcebible bajo el yugo de la muerte, comida de gusanos. En cambio, Madre de Dios y gloria en cuerpo y alma concuerdan perfectamente en nuestra inteligencia cristiana.

D) Las reflexiones anteriores evidencian que sin la vida inmortal resucitada del cuerpo de la Virgen no se salva su perfección y dignidad de Madre de Dios. Mas debe también reflexionarse que esta alteza y dignidad alcanza al ser todo de la Virgen y, por tanto, a su cuerpo sacratísimo como parte esencial no sólo de su ser sino de su maternidad. La naturaleza física de la Madre de Dios, por ser suya, es más noble y honorable y tiene mayor derecho a perpetuidad que toda la creación. No sólo el ser íntegro de María, para quien juntamente con su Hijo fueron hechos los cielos y la tierra, debe subsistir inmortal y glorioso; sino que su naturaleza física misma, su carne virginal, su corazón inmaculado, son por la dignidad que participan indestructibles. El seno bendito que dió vida humana al Hijo de Dios, los pechos que le amamantaron, los labios que le besaron, las manos que le acariciaron y sostuvieron no los pudo pulverizar la muerte. Con razón la Iglesia los proclama dichosos: *beata viscera quae portaverunt aeterni Patris Filium, et beata ubera quae lactaverunt Christum Dominum*. Los ojos que dieron su lumbre a los de Jesús, si se cerraron un momento a la luz del tiempo fué para abrirse gloriosos a la eterna luz.

3.º Madre asunta por la relación de la maternidad con el Hijo Divino.

La divina maternidad establece entre María y el Verbo Humanado relaciones ontológicas, físicas y morales que excluyen de Ella la co-

rupción del sepulcro y exigen la inmortalidad bienaventurada de su cuerpo y de su alma.

1) *La relación ontológica con el Verbo Humanado.*

A) *Pertenencia de la Virgen al Verbo.* El ser entero de la Virgen, cuerpo y alma, pertenece por su maternidad divina al orden hipostático y está enteramente sometido a las condiciones de ese orden divino. Ordenada a la Encarnación, o por decir, al Verbo Encarnado, María es pertenencia suya absoluta e inamisible. Por la generación maternal que cumplimentó la predestinación divina, se consumó por parte de María la total donación de su vida al Verbo Humanado; una consagración tal a El de su ser, que sólo es inferior a la consagración de la humanidad misma de Jesús. Mas el orden hipostático, el *opus incarnationis* es indestructible y eterno. La posesión de la Virgen por el Verbo que ese orden establece es eterna. No cae bajo el reinado del pecado o de la muerte la obra divina predestinada para remediarlo. La vida de la Virgen Madre no puede desaparecer. Su suerte en el tiempo y en la eternidad está indisolublemente ligada a la de su Hijo Divino por una misma predestinación que la lleva con El a los mismos misterios de vida, de muerte y de gloria.

B) *Pertenencia del Verbo a la Virgen.* Pero hay más. Si el Verbo hizo suya a María como Madre, El se hizo suyo como Hijo. El se dió filialmente y Ella le posee maternalmente. Esta posesión del Verbo de la Vida por su Madre es la mayor que puede ser, luego de la unión hipostática, y es más sublime que la posesión misma de Dios por la bienaventuranza de la gloria. Tal posesión como ésta del Verbo Vivificador es incompatible con la muerte y es mayor garantía de inmortalidad en la vida resucitada que lo será en el día eterno para los elegidos su posesión beatificante del Dios vivo.

2) *La unión física con el Hijo.*

A) «Caro Mariae caro Christi». La carne de Cristo era carne de María, pues de Ella fué concebido y hecho (*conceptus ex Maria virgine... factus ex muliere*). Mas por lo mismo el cuerpo de su Madre era de modo especialísimo carne de Cristo. Si por conformidad de naturaleza con todos los hombres todos le pertenecen y a todos los resucitará (aunque con resurrección gloriosa sólo a los que le son conformes también en el espíritu), esta pertenencia y conformidad particularísima de María demanda una eficacia preservativa de la muerte y verificativa de la resurrección también singularísima.

B) Lo mismo resulta de considerar que la virtud resucitadora se

participa especialmente por contacto con la humanidad santísima de Cristo, y así la Comunión eucarística es garantía señalada de resurrección (Jn. 6, 54-59). Mas el contacto y compenetración vital por la comunión eucarística no sufre comparación con el contacto y fusión vital de la generación y unión maternal, ni por tanto puede compararse la resurrección a todos debida por el contacto eucarístico con la resurrección debida a María por su entrañamiento vital con la humanidad de su Hijo.

3) *Por la unión moral con el Hijo Divino.*

La Virgen María es la mujer bendita que el Verbo eligió y preparó a su gusto para que fuese *digna Madre suya*. Digna en darle su vida, en amarlo, en servirle, en vivir para El. Digna también de ser amada filialmente por El. ¡Qué mutuo amor inefable: el de la Virgen Madre a su Hijo Dios, el del Hijo divino a su Madre virginal! La unión ontológica y la unión física que les hace pertenecerse mutuamente y entraña y funde en una sus vidas, los identifica en esta unión moral, en esta unión de amor, en esta mutua inhesión amorosa que hace vivir a la Madre en el corazón del Hijo y al Hijo en el corazón de la Madre.

¿A qué razón mentamos este incomprensible amor? Porque el que la Madre debe y tiene al Hijo y el Hijo debe y tiene a la Madre y la compenetración y comunidad indefectible de la vida y misterios que en ellos causa, es razón infalible de la asunción de la Virgen. El amor de la Madre lo merecía. El amor del Hijo lo quería, podía y debía. Y como no pudo obrar contra el merecimiento de la Madre ni contra su propio querer, poder y deber, la resucitó y glorificó, sin duda alguna. El amor que tan verdaderamente hizo participar a la Virgen en los misterios de la vida y muerte de su Hijo, ¿podía no hacerla partícipe de sus misterios de resurrección y gloria?

4.º **Madre asunta por la connaturalidad del fin glorioso de la maternidad divina.**

Esta connaturalidad entre la maternidad divina y la gloria que a la Virgen Madre corresponde, es común razón de todas las hasta ahora indicadas. Conviene, sin embargo, ponderarla en sí misma, aunque sea como conclusión general.

Su fuerza está en que a la Virgen le es debida una gloria connatural o condigna a su divina maternidad. Ciertamente Dios no otorgó a su Madre una glorificación inferior a la maternidad. Y glorificación que la exceda no cabe. Esta gloria de la Virgen comensurada a

su maternidad ha de ser la maternidad misma en su propia gloria: la Madre divina condignamente glorificada. Y la Asunción constituye la única glorificación conveniente a la maternidad divina. La Virgen Madre glorificada es la Virgen Madre asunta. La corrupción del sepulcro no es conciliable con el fin debido a la Madre divina. La Virgen Madre muerta, esperando hasta el último día del tiempo la glorificación de su cuerpo, no hay Teología que la conciba porque no hay fe ni razón que la tolere. O no fué en la tierra lo que fué, o está en el cielo en cuerpo y alma.

María es en todo dependiente de Jesús. Su maternidad es en todo dependiente de la unión hipostática. Los destinos de la Madre de Dios hay que entenderlos a la luz de los de su Hijo divino. Y en la inteligencia de los fines de la Encarnación y de la divina Maternidad, de Jesús y de María, hay que comprender que los que cumplen en el tiempo son medios para los que cumplen en la eternidad. Para el cielo y no para la tierra son la encarnación y la maternidad; para el cielo es toda la obra divinizadora que inician en la tierra.

Esta obra debía cumplirse en cinco etapas sucesivas que importan otros tantos fines sucesivos y subordinados de la encarnación y de la maternidad. 1.^a etapa. Jesús constituido cabeza de los hombres por la encarnación y María constituida madre divina y espiritual al incorporar la humanidad, formando los dos como un solo principio universal de vivificación divina: El por la plenitud de gracia que le compete como a Unigénito del Padre, y Ella por la llenez que le comunica su Hijo, realizan dolorosamente, conforme al plan divino, la redención de los hombres. 2.^a etapa. Cumplida la redención por su sacrificio y siendo ya innecesaria su pasibilidad, se verifica y comprueba en ellos mismos la victoria de la Humanidad sobre el pecado y sobre la muerte mediante la resurrección y la glorificación en cuerpo y alma de Jesús y de María. 3.^a etapa. Ya gloriosos, aplican el fruto de la redención a cada uno de los hombres; por la gracia primero, y por la glorificación, a la muerte, de las almas que lo merecen, hasta que el número de los predestinados sea cumplido. 4.^a etapa. Completo el número de los hijos de Dios, miembros de Jesús e hijos de María, la vida resucitada de entrambos irradiará a todos los elegidos y los convivificará haciéndolos gloriosos en cuerpo y alma. 5.^a etapa. La gloria de la Trinidad Beatísima, del Verbo Humanado, de la Virgen Madre y con ellos de todos los justos por los siglos de los siglos.

Estas son las etapas y los destinos de la divina maternidad. Y la

segunda, continuación y exigencia de la primera, único fin connatural a su vida y misión, es su resurrección y glorificación en cuerpo y alma: su ascunción. La encarnación liga la suerte de la Madre con la del Hijo para siempre. Si compartió la primera etapa ordenada a la segunda, si compartió la redención, hubo de compartir la resurrección y la gloria. Asemearla a los demás hombres en la servidumbre de la muerte, es tan errado como atribuir a los demás hombres las condiciones y fines de su divina maternidad. Sólo Ella es Madre divina. Sólo Ella, vencedora con su Hijo del pecado, no debe estar sometida a la tiranía de la muerte. Esta razón hay que ampliarla luego; pero por abstracciones dialécticas no vamos a viviseccionar la realidad única de la maternidad divina y de su verdad.

Por eso no omitimos aquí otra reflexión que también habría de ampliarse por separado. La exaltación connatural a María es la adecuada no sólo a la maternidad en sí misma, sino a todos los privilegios que conlleva. La gracia es para la gloria o mejor aún, la gloria es la gracia consumada. Gracia que no florece en gloria es gracia frustrada. Cumplida con la muerte de María la etapa de su vida temporal, todas las gracias, todos los privilegios de la Madre divina son títulos de glorificación. El final de tanta gracia no pudo ser el Calvario ni puede ser el sepulcro. Si por la maternidad es inmaculada, llena de gracia, virgen purísima; si por decoro de su misma maternidad su cuerpo sagrado no admitía desdoro de enfermedad ni aún defecto alguno físico; todas estas exigencias se suman ahora en una exigencia definitiva; todas las gracias de la maternidad divina demandan gloria condigna de la Virgen Madre: demandan resurrección inmediata y glorificación victoriosa en cuerpo y alma: demandan ascunción. *Madre, luego asunta.*

II

LA MATERNIDAD ESPIRITUAL DE MARIA Y LA ASUNCION

1.º

PRELIMINARES

Maternidad divina y maternidad espiritual. La creencia universal de la Iglesia no sólo reconoce a María como Madre de Dios sino como Madre espiritual verdadera de todos los hombres.

Y es madre de la vida divina de todos los hombres precisamente

porque es Madre del Verbo Humanado, Vivificador de la Humanidad. Por la misma generación maternal en que comunicó al Verbo de la Vida la naturaleza humana, haciéndole hombre y haciéndose Ella Madre de Dios, le incorporó la Humanidad entera, el género humano, y quedó constituida Madre de los hombres. Generadora de Dios en la naturaleza humana, no es sólo madre suya, sino madre de la unidad viviente universal que, por su generación, forma el Verbo con todos los hombres; del cuerpo místico en que El es cabeza vivificadora y todos los hombres miembros convivificados; Madre del Cristo universal que es El con nosotros; Madre de Dios y de los hombres. La maternidad divina y la espiritual son, pues, una sola maternidad plena, en la cual la espiritual es la expansión de la divina como nosotros somos la expresión vital de Cristo.

La doble maternidad, el ser y la misión de María en dependencia y analogía con Cristo. La maternidad divino-espiritual constituye el entroncamiento esencial y vital de María con Cristo y, en El, con la Humanidad. Es Madre divina porque El es Dios; es Madre espiritual porque El es Cabeza de los hombres. Como la unión hipostática condiciona la maternidad divina, la capitalidad condiciona la maternidad espiritual, es decir: como la maternidad divina depende en su existencia, naturaleza y trascendencia de la unión hipostática, la maternidad espiritual depende en su existencia, naturaleza y trascendencia de la capitalidad de Cristo. La maternidad divina y la maternidad espiritual son a María lo que la unión hipostática y espiritual son a Cristo,

Esta dependencia y analogía de la maternidad espiritual con la capitalidad de Cristo la hemos declarado en otros estudios (9) y es, a nuestro entender, el verdadero eje de la soteriología mariana. Nada extraño que sea también razón convincente de su asunción como la capitalidad lo es de la de Cristo. Mas, por lo mismo, debemos recordarla aquí en breves enunciados.

1.º Como el carácter o título soteriológico principal y esencial de Cristo es el de Cabeza de los hombres, el carácter o título soteriológico principal y esencial de María es el de Madre de los hombres.

2.º Como la infinita gracia habitual individual derivada de la unión hipostática constituye formalmente la capitalidad de Cristo, así

(9) *La Maternidad espiritual de María*, cap. 3., Est. Marianos, 3 (1944), pág 113 sgs., *La Maternidad divino-espiritual y la redención*, Est. Marianos, 7 (1948) 145-196.

la gracia llena de María, motivada por su divina maternidad y procedente de la infinita gracia de Cristo, constituye su maternidad espiritual.

Nótese la afirmación de que la gracia llena maternal es una derivación en María de la gracia capital de Cristo motivada por la divina maternidad. Esta motivación es la inefable gracia de unión filial causada en María por la unión hipostática del Hijo; por la cual, es María en tal modo identificada con El y tan al vivo comparte su vida, que los fines y caracteres del Verbo Humanado se hacen fines y caracteres suyos a su modo maternal, y la infinita gracia habitual que proviene de la unión hipostática a la humanidad de Cristo y le hace principio universal de vivificación divina, repercute también vitalmente en María y causa su gracia llena maternal que la hace coprincipio universal de regeneración. La gracia de unión filial sigila vitalmente a María con la vida del Verbo Humanado, su Hijo. De la sigilación de la unión hipostática resulta en Ella la divina maternidad; de la sigilación de la capitalidad resulta en Ella la maternidad espiritual: vital participación maternal la una, de la gracia de unión; vital participación maternal la otra, de la gracia capital.

3.º Como la *gracia capital* incluye y unifica todas las virtualidades y caracteres de Cristo respecto de los hombres, así la *gracia maternal* de María incluye y unifica todas las virtualidades y caracteres de María respecto de los hombres.

4.º Como Cristo es Cabeza en diverso grado de todos los hombres, María es Madre en diverso grado de todos los hombres.

5.º Como Cristo es Cabeza de los hombres en cuanto al cuerpo, María es también Madre de los hombres en cuanto al cuerpo.

Paremos aquí la dependencia y analogía entre la capitalidad y la maternidad que luego nos llevará infaliblemente a la Asunción.

Maternidad divino-espiritual, asociación y corredención. Suele decirse que la verdad de María se resume en su maternidad divina y en su asociación con Cristo en toda su obra salvadora. Mejor se diría que la verdad de María se resume en su maternidad divina que la liga con nexo entrañable e indisoluble a su Hijo y a toda su misión, haciéndola Madre espiritual de la Humanidad a El incorporada. La *asociación*, llamándola por el nombre que debe definirla, se llama maternidad divino-espiritual. Del principio de asociación se valen muchos autores para deducir su gloriosa asunción. La indole maternal de esta asociación lleva con más rigor y eficacia a esa gloriosa consecuencia.

Madre corredentora. Función esencial de María como Asociada de Jesús es la Corredención, es decir, su cooperación a la obra redentora de su Hijo. Mas la corredención es exigencia y función de su maternidad espiritual como la redención es exigencia y función de la capitalidad de Cristo. Por ser El nuestra Cabeza, y nosotros sus miembros le compete reparar nuestras iniquidades y configurarnos plenamente consigo. Por ser Ella nuestra Madre le compete ganar la vida de los hombres, sus hijos, hasta su plena regeneración.

Madre espiritual o Nueva Eva. La doctrina tradicional de *María Nueva Eva*, es decir, Socia de Cristo, Nuevo Adán, en la regeneración de los hombres, como Eva fué cooperadora en su muerte, tiene en la maternidad espiritual, como misión esencial soteriológica de María en dependencia y analogía con la capitalidad de Cristo, su expresión teológica más exacta y luminosa.

2.º

DE LA MATERNIDAD ESPIRITUAL A LA ASUNCIÓN

I. Argumentación general por analogía entre la maternidad y la capitalidad.

María, como partícipe de la capitalidad de Cristo en su maternidad espiritual, es y le corresponde como Madre —por tanto en dependencia y subordinación a su Hijo— cuanto El es y le corresponde como Cabeza. Mas Cristo como Cabeza es Vivificador universal. Redentor y Resucitador de los hombres y, como tal, le corresponde la incorrupción del sepulcro y la inmediata resurrección y glorificación corporal. Luego María, como Madre, en dependencia y subordinación a Cristo, es Convivificadora universal. Corredentora y Conresucitadora y, como tal, le corresponde la incorrupción del sepulcro y la inmediata resurrección y glorificación en cuerpo y alma.

El argumento se basa en que María es Madre, como Cristo es Cabeza, porque participa en la gracia llena maternal todas las virtualidades de la gracia capital de Cristo. Y esta base, como expresión teológica del principio de asociación, es innegable. Supuesta, pues, la maternidad espiritual en conformidad con la capitalidad de Cristo, esto es, si María es Madre, como Cristo es Cabeza, lo que El es como Cabeza Ella lo es como Madre y lo que a El corresponde como Cabeza a Ella corresponde como Madre. Si El como Cabeza es Vi-

vificador Universal, Redentor, Resucitador, Ella, como Madre, es Convivificadora, Corredentora y Conresucitadora. Igualmente, si a El por dichas funciones capitales le es debida la incorrupción, la pronta resurrección y la glorificación celeste en cuerpo y alma, a Ella por similares funciones maternales le es debida la incorrupción, la resurrección y la pronta glorificación celeste en cuerpo y alma.—La lógica es válida. Veamos si lo son las afirmaciones teológicas de nuestra argumentación.

II. Comprobación particular de la analogía y de la Asunción.

1.º *Cristo Cabeza, luego Vivificador universal, luego exento de corrupción y acreedor de resurrección y de glorificación completa.*

María Madre, luego Convivificadora universal, luego exenta de corrupción y acreedora de resurrección y glorificación en cuerpo y alma.

Esta primera razón contiene virtualmente toda la fuerza del razonamiento múltiple propuesto, pues las otras dos expresadas no son más que modalidades de vivificación incluidas en la capitalidad y en la maternidad por las condiciones providenciales de la salvación humana. Sin embargo, como de hecho son funciones indispensables y confieren nuevo derecho de triunfo a Jesús y a María, deben alegarse particularmente para demostrarlo (10).

Se dice, pues, que Cristo como Cabeza es Vivificador, atribuyendo a la capitalidad su propiedad más esencial que es la redundancia de la vida o la convivificación de los miembros. La esencialidad de esta atribución es manifiesta en la Escritura y común en la explicación teológica.

Y el Verbo, dice S. Juan, se hizo carne y habitó entre nosotros, y hemos visto su gloria, gloria como de Unigénito del Padre lleno de gracia y de verdad... Y de su plenitud recibimos todos, gracia sobre gracia (Jn. I, 14 y 16). Yo, dijo Jesús, soy la vid, vosotros sois los sarmientos (Jn. XV, 5). Yo soy el camino, la verdad y la vida (Jn. XIV, 6). Yo he venido para que tengan vida y la tengan abundante (Jn. X, 16).

(10) La universalidad de la analogía entre la maternidad y la capitalidad permitiría apoyar la argumentación en otras funciones análogas de una y otra, v. gr. la *distribución de la gracia y la realeza*. ¿Reclaman también estos caracteres de Cristo y de María su resurrección gloriosa? Así nos parece. Mas hoy no podemos extender a ellas nuestro comentario.

Para vivificarnos asumió, pues, nuestra naturaleza. «El misericordiosísimo Dios de tal modo amó al mundo que le dió a su Hijo Unigénito» (Jn. I, 12) y el Verbo del Padre Eterno, con aquel mismo único divino amor, asumió de la descendencia de Adán la naturaleza humana, pero inocente y exenta de toda mancha, para que del nuevo y celestial Adán se derivase la gracia del Espíritu Santo a todos los hijos del primer padre; los cuales, habiendo sido por el pecado del primer hombre privados de la adoptiva filiación divina, hechos ya por el Verbo Encarnado hermanos, según la carne, del Hijo Unigénito de Dios, recibieran el poder de llegar a ser hijos de Dios» (11).

Es, pues, propiedad esencial de la gracia capital de Cristo influir la vida a los hombres, miembros suyos, como enseña también Santo Tomás (12).

Análogamente la Virgen, como Madre, es esencialmente convivificadora, pues así lo impone la misma misión maternal y así lo testimonia toda la Tradición al proclamarla *Nueva Eva*. «Eva, dice S. EPIFANIO, es llamada madre de los vivientes con cierta envoltura de enigma... mas en verdad la vida misma fué introducida en el mundo por María, que dando a luz al viviente es madre de los vivientes» (13). «Madre de los vivientes por la gracia», la llamó S. PEDRO CRISÓLOGO y han repetido los siglos (14). «Como Eva nos engendró para el mundo, escribe S. BUENAVENTURA, así nuestra Señora nos engendró para el cielo» (15).

Ahora bien, la causalidad vivificatriz de Jesús, como Cabeza, y de María, como Madre, aunque se refiere primera y principalmente a la gracia, alcanza consiguientemente a la vida inmortal de los cuerpos, ligada a la gracia como la muerte lo está al pecado. Como principios de la gracia son principios destructores de la muerte no sólo espiritual sino corporal. Mas ser causa de la vida y destructores de la muerte y sucumbir a la muerte y ser por ella destruidos es incompatible. Luego Jesús como Cabeza Vivificador, y María como Madre

(11) Enc. *Mystici Corporis*.

(12) Dicitur gratia capitis praecipue secundum quod influit aliis membris» (3. d. 13, q. 2, a. 1, c).

(13) «Eva viventium mater quodam aenigmati involucre nuncipatur... Revera tamen a Maria Virgine vita ipsa est in mundum introducta, ut viventem pariat et viventium Maria sit mater.» (*Adv. haer.* III. PG. 42, 727).

(14) «Mater viventium per gratiam...» (*Serm.* CXL. PL. 52, 576).

(15) «Sicut Eva nos genuit mundo, sic Domina nostra nos genuit caelo.» (*Serm.* 2, in *Pent.* n. 4).

Convivificadora sólo pueden someterse a la muerte para compensarla muriendo y vencerla resucitando (16).

2.º *Cristo Cabeza, luego Redentor, luego vencedor de la muerte; exento de la corrupción del sepulcro, acreedor a la inmediata resurrección y completa glorificación.*

María Madre espiritual, luego Corredentora, luego con Cristo vencedora de la muerte; exenta de la corrupción del sepulcro, acreedora a la inmediata resurrección y a la glorificación en cuerpo y alma.

No es dudable que la redención es incumbencia de la capitalidad, y la corredención de la maternidad de María; pues a El compete, como Cabeza, ganar la vida de sus miembros, y a Ella, como Madre, la vida de sus hijos. «El es la cabeza del cuerpo de la Iglesia; El es el principio, el primogénito de los muertos, para que tenga la primacía sobre todas las cosas. Y plugo al Padre que en El habitase toda la plenitud de la divinidad y por El reconciliar consigo, pacificando por la sangre de su cruz todas las cosas, así las de la tierra como las del cielo» (Col. I, 18-20),

Además, por la capitalidad nos alcanza la virtud meritoria, satisfactoria y sacrificial de Cristo; y por la maternidad espiritual nos alcanza la virtud conmeritoria, consatisfactoria y consacrificial de María. Lo de Cristo es nuestro porque somos sus miembros; lo de María es nuestro porque somos sus hijos (17).

¿Es también verdad que Cristo como Cabeza-Redentor y María como Madre-Corredentora, debían triunfar de la muerte con la victoria de su inmediata resurrección y glorificación? La prueba de esta verdad puede ser triple: A) La exigencia de la misma redención. B) El mérito o título de justicia. C) La fundamentación de nuestra esperanza.

A) *La redención exigía la victoria de la resurrección gloriosa del Redentor y de la Corredentora.* En conformidad con las Sagradas Escrituras, Sto. Tomás y comúnmente los teólogos señalan como efectos necesarios de la redención, además de la liberación del

(16) Cfr. 3. q. 50, a. 6, c., a. 1, c.; q. 51, a. 3, ad 1., 3. d. 21, q. 2, a. 2, c.—La excelencia misma de la capitalidad y de la maternidad requerían la precedencia y primacía de la resurrección de Jesús y de María, pues no debían equipararse en ella a los demás hombres que les son tan inferiores, por su condición de miembros y de hijos. Cfr. 3. q. 53, a. 2, ad 1.

(17) Cfr. nuestro estudio, *La maternidad divino-espiritual y la corredención*, págs. 163-169.

pecado, la liberación de la esclavitud de Satanás, de la pena del pecado, que es principalmente la muerte, y la apertura para los hombres de la puerta del cielo (18). Mas si Jesús y María, autores de la redención, hubieran permanecido sin resurrección y gloria en la corrupción del sepulcro, no habrían triunfado de Satanás, del pecado y de la muerte, pues estarían sujetos a su ignominiosa esclavitud; ni habrían abierto para nosotros las puertas del cielo, pues ni ellos mismos habrían entrado del todo. El Redentor y la Corredentora que deben librar a los demás no estarían librados ellos mismos. ¿Cómo cabría preguntar a la muerte por su victoria? ¿Cómo cabría preguntarle por su aguijón que es el pecado, si a causa de ello nuestros libertadores estuvieran *reducidos al polvo*?

La enemistad de Jesús y María con Satanás y su progenie pecadora es absoluta e irreconciliable. Su triunfo debió ser pleno. La mordedura de la muerte debió ser mortal para la misma muerte dando ocasión a su gloriosa resurrección. Sin la de Cristo, dice SAN PABLO que sería vana nuestra fe, pues seguiríamos sin redención del pecado (I Cor. XV). Y ligada a Jesús va María; porque, unida con El en la misma lucha, no podía triunfar El y quedar Ella vencida en el combate. La compartición de la lucha reclamaba la compartición de la victoria.

La asociación maternal de María con su Hijo en la liberación del pecado y de sus consecuencias, lleva, pues, necesariamente a su triunfo sobre la muerte por su gloriosa resurrección. «Se trata, advierte muy bien el P. De Aldama, de una asociación perfecta en la lucha y en el triunfo. En la lucha son unas mismas las enemistades entre Cristo y María de un lado, y el demonio, príncipe de este mundo, del otro; *ipsissimas inimicitias*, como escribió Pío IX. El triunfo habrá de ser igual en su verdad, en su amplitud, en su universalidad. Pero el triunfo de Cristo, según San Pablo, se desdobra en una triple victoria sobre el pecado, sobre la concupiscencia, sobre la muerte. Tal ha de ser, por tanto, el triunfo de María. Triple victoria: del pecado, por su inmunidad de todo pecado, personal y original; de la concupiscencia por su inmunidad del *fomes* y su virginidad perpetua; de la muerte, por su Asunción gloriosa, al no quedar aprisionada bajo su imperio» (19).

(18) Cfr. 3, q. 49.

(19) *La Asunción en el magisterio eclesiástico*, Estudios Marianos, 6 (1947) 305-324, p. 319.—Esta argumentación es substancialmente la misma de los ciento trece Padres que en el Concilio Vaticano pidieron la definición de la Asunción.

Pero pretemos aún más el nudo teológico entre la muerte redentora y la resurrección. Y lo prieta el fin mismo de esa muerte que es destruir el pecado y su principal consecuencia: la muerte del hombre. Una muerte que mata la muerte es una muerte resucitadora. En su virtud resucitaremos todos. Mas, por lo mismo, los que mueren para matarla no pueden permanecer muertos. La muerte victoriosa no puede permanecer vencida por la muerte derrotada. He aquí la atadura lógica insoltable. La muerte redentora era mortal para la muerte. Murieron, luego resucitaron.

No extrañe que hablemos en plural, atribuyendo también a María la muerte de Jesús y sus consecuencias. María no precisaba ser crucificada y muerta en una cruz propia para compartir la muerte de su Hijo. No cabría concepción más antiteológica, pues no la habría más contraria a la maternalidad esencial de la condición y de la misión de María. Ella no es nada sino en cuanto Madre. Por tanto es su maternidad la que la liga con la muerte de su Hijo, la que la hace suya. La comparte maternalmente. La conmuere maternalmente. ¿Cómo no explicarlo? Recordando que es la Madre del Verbo Humanado, Sacerdote y Víctima de la Humanidad. Su misión, la misión de su maternidad, fué dar al mundo esa Víctima sagrada. Y María la cumple sin cesar desde la Encarnación y la consume en el Calvario. El sacrificio de su Hijo es el acto supremo de su misión maternal corredentora. Es suya esa muerte como es suya esa vida y es suya esa inmolación. Si Jesús no pudo hacer nada mejor ni más eficaz para matar nuestra muerte que inmolar su vida, nada mejor ni más eficaz pudo hacer para esto María que inmolar la vida de su Hijo.

Por otra parte, tampoco cabía mayor ni más verdadera inmolación de sí misma. ¿Qué hubiera significado en dolor y en mérito una inmolación física de su vida corporal en comparación de esta inmo-

«Cum juxta apostolicam doctrinam (1 Cor. XV, 24, 26, 54, 57; Heb. II, 14, 15.) aliisque locis traditam, triplici victoria de peccato, et de peccati fructibus, concupiscentia et morte, veluti ex partibus integrantibus constituatur ille triumphus quem de Satana antiquo serpente Christus retulit; cumque Gen. III. 15. Deipara exhibeatur singulariter associata Filio in hoc triumpho accedente unanimi Sanctorum Patrum suffragio, non dubitamus, quin in praefato oraculo, eadem beata Virgo triplici illa victoria praesignificetur illustris; adeoque non secus ac de peccato per immaculatam conceptionem, et de concupiscentia per virginalem maternitatem, sic etiam de inimica morte singularem triumphum relatura, per acceleratam ad similitudinem Filii sui resurrectionem, ibidem praenuntiata fuerit.» HENTRICH-DE MOOS. *Petitiones de Assumptione corporea B. V. M. I.* (Vaticano 1942), pág. 97-98.

ción de la vida de su Hijo divino? ¿Quién no comprende que mil muertes propias no le hubieran costado lo que le costó la sola muerte de Jesús? Pero no sólo es mayor dolor sino mayor valor, porque la voluntaria y amantísima inmolación de su Hijo divino es la voluntaria y amantísima inmolación de su divina maternidad; de su vida maternal incomparablemente más excelsa que su vida física. Y es así por dos razones; la primera, porque la vida de la madre en cuanto madre depende de la vida del hijo, e inmolarse la vida del hijo es inmolarse la maternidad, la vida maternal. Y la segunda, porque la maternidad divina de María dependía esencialmente del Verbo Humanado que Ella engendró, haciendo hombre al Hijo de Dios; este Hombre-Dios que Ella hizo, Ella lo destruía aceptando su muerte, sacrificando su vida; porque si bien es cierto que el Verbo permaneció unido no sólo a su alma sino también a su cuerpo, también lo es, como enseña la Teología y aun la fe, que mientras Cristo estuvo muerto no fué hombre (20). Esta sobreheroica inmolación del Hombre-Dios, su Hijo, fué la sublime inmolación de su divina maternidad: fué victimarse, destruirse, morir como Madre.

Por todo lo cual, la muerte redentora de Cristo y sus efectos deben ser atribuidos también a María, pues con toda verdad le pertenecen, por más que Ella no muriera físicamente *de hecho* en el Calvario. *De hecho*, decimos, porque *in causa*, la hubo más que suficiente para que no sobreviviera a Jesús, y si le sobrevivió no fué por ahorrarle el dolor de morir entonces, sino porque la muerte mucho más cruel que entonces le correspondía era vivir la del Hijo, muriendo como Madre. Madre compaciente, consacrificada, conmuerta, corredentora.

¿Quiere esto decir que Ella no murió nunca físicamente, o que no murió por exigencias corredentoras? De ningún modo. Tenemos por indudable lo uno y lo otro. Murió, y murió por conformidad y solidaridad maternal con Jesús, su Hijo, y con los hombres, miembros de Jesús e hijos suyos, como esperamos declarar otro día. Esta muerte suya física, dependiente o no causalmente de la victimación maternal del Calvario, fué su complemento, y no se consumó entonces porque, como ya dijimos, su maternidad y su asociación maternal con su Hijo, postulaba allí una conmuerte materna más que su muerte corporal.

De todos modos y en conclusión, puesto que fué suya la muerte

(20) Cfr. 3. q. 50. a. 4.

de su Hijo, y puesto que Ella conmurió y murió por los mismos fines redentores, es decir, por matar el pecado y la muerte, debió triunfar con El sobre ella por su gloriosa resurrección: por su Asunción.

B) *Por título de justicia.* Al Redentor y a la Corredentora se les debía la resurrección y glorificación como justa recompensa de la obra de la Redención.

Pensemos, en primer lugar, que por ella merecieron Jesús y María la resurrección a su hora de todos los hombres. ¿Cuánto más la merecerían para sí mismos? ¿No es justísimo que ellos fueran los primeros en disfrutar la glorificación plena que tan dolorosamente ganaron para todo el género humano?

Si se considera este doloroso precio, no puede estimarse desproporcionado al premio de una inmediata resurrección. El precio no fué menor que la Pasión cruelesísima del Señor, la entrega de toda su sangre, la inmolación de su vida en el suplicio de la cruz. ¿Hay algo que valga, no ya la vida, sino una sola gota de la sangre del Hijo de Dios? ¿Hay premio que pueda exceder este precio?

Y lo que el Hijo padeció lo *compadeció* la Madre. Había aceptado al Hijo divino para la salvación del mundo, lo había aceptado para la inmolación. Aceptarlo fué ya inmolarlo en su corazón e inmolarse a sí misma como Madre. En la hora del sacrificio redentor vivió maternalmente esta inmolación. Pues si *compadeció*, es decir, si vivió maternalmente la Pasión y la muerte del Hijo (pues la Compasión es la misma Pasión de Jesús vivida o sufrida maternalmente por la Madre divina), ¿no compartiría el triunfo, el premio, la resurrección? La ofrenda de tal Hijo, ¿no merecía una resurrección anticipada?

Añádase que la exaltación de Jesús y de María no sólo era justa por el precio que les costó la redención sino por la humillación a que se sometieron por redimirnos. Sobre el anonadamiento de la encarnación, la ignominia de la cruz. *Se humilló—dice S. PABLO—hecho obediente hasta la muerte y muerte de cruz; mas por lo mismo Dios le exaltó y le dió un nombre sobre todo nombre, al que rinden pleitesía los cielos, la tierra y los infiernos, debiendo confesar toda lengua que Jesucristo es Señor en la gloria de Dios Padre* (Phil. II, 7-11).—Conforme a esto, dice Sto. TOMAS que la primera razón de la resurrección de Cristo, fué el honor de la divina justicia a la cual pertenece exaltar a quienes se humillan por Dios; porque habiéndose humillado por caridad y obediencia a Dios hasta la muerte de cruz,

procedía que fuese exaltado por Dios hasta la resurrección gloriosa (21).

Mas Cristo no se anonadó solo. El anonadamiento del Hijo lo vivió con El su divina Madre. ¿No fué anonadamiento de su divina maternidad el suplicio y muerte de su Hijo? Mas, por lo mismo, todas las generaciones deberán llamarla bienaventurada proclamando que es gloriosa en cuerpo y alma a la diestra de su glorioso Hijo,

STO. TOMAS estudia expresamente (22) si Jesús por su Pasión mereció ser exaltado. Y contesta que, por haberse sometido generosamente a la Pasión y muerte, a la confusión y a los oprobios, a la sepultura, al poder de los hombres, mereció la exaltación de su resurrección, de su ascensión, de su sede a la diestra del Padre, de su omnímoda potestad.

Análoga exaltación mereció María por haber sufrido todas estas humillaciones de su Hijo y las suyas propias con que le acompañó.

C) *Para fundamentación de nuestra esperanza.* Enseña STO. TOMAS, basándose en las Sagradas Escrituras, que Jesús debió resucitar, entre otras causas, para confirmación de nuestra esperanza, «porque viendo resucitar a Cristo, que es nuestra Cabeza, esperamos resucitar también nosotros» (23). Y recuerda las palabras de San Pablo: *Si sabéis que Cristo resucitó de los muertos, ¿cómo algunos de entre vosotros dicen que no hay resurrección de los muertos?* (1 Cor. XV, 12).

Mas si para nuestra esperanza debió resucitar Cristo, puesto que es nuestra Cabeza, también debió resucitar Ella para nuestra esperanza, puesto que es nuestra Madre. ¿Cómo podríamos estar esperanzados de resurrección los hijos, si estuviera dominada por la muerte la Madre? Al fin, Cristo es Dios. La verdad de la resurrección universal se muestra más patente y reafirma mejor nuestra esperanza con la resurrección de nuestra Madre.

La unión con Jesús de los hombres, sus miembros, nunca será comparable a la que tiene con El su divina Madre que comparte su misma capitalidad. Pues si esta entrañable unificación no basta para resucitarla con Cristo, ¿cómo nuestra configuración con El puede bastar?

La capitalidad de Cristo y la maternidad de María resucitados y

(21) 3. q. 53. a. 1. c.

(22) 3. q. 49, a. 6., Cfr. q. 54, a. 3, c.

(23) 3. 2. 53. a. 1, c.; Cfr. q. 50, a. 1, c.; q. 51. a. 1, c.; a. 3., ad 2.

gloriosos constituye el apoyo incommovible de nuestra seguridad de resurrección. Ellos nos contienen, en ellos está ya vencida nuestra muerte, en ellos estamos ya resucitados. Mas si ellos mismos estuvieran vencidos, ¿dónde se fundamentaría nuestra confianza de resucitar? (24).

María, pues, como Madre Corredentora, es gloriosa en cuerpo y alma, pues así lo exige la victoria de la redención, su mérito en co-redimirnos y nuestra esperanza de resurrección como hijos suyos.

3.º *Cristo, Cabeza de los hombres, luego Resucitador, luego resucitado y glorioso.*

María, Madre de los hombres, luego Conresucitadora, luego resucitada y gloriosa.

Este razonamiento nos parece eficacísimo y, como veremos, es más de San Pablo y de Sto. Tomás que nuestro, pues fluye solo de su doctrina.

Afirma, pues, primeramente, que Jesús, como Cabeza, y María, como Madre, es decir, como principios de vivificación espiritual, son resucitadores, es decir, causas universales de la vida gloriosa e inmortal de los cuerpos. Y es ello evidente si se tiene en cuenta que la vida sobrenatural y divina de los cuerpos ha de tener necesariamente las mismas causas que la vida sobrenatural de las almas, dada la connaturalidad y esencial interdependencia de la una y de la otra.

Más aún, Jesús y María no serían vivificadores eficaces de los hombres si no causaran su resurrección gloriosa; pues la vida resu-

(24) «Quia Christus est apud nostrum, illud quod collatum est Christo, est etiam nobis in Christo collatum. Et propter hoc quia ipse jam resuscitatus est, dicit Apostolus quod Deus nos quodammodo conresuscitavit, qui tamen in nobis ipsis nondum sumus resuscitati, sed resuscitandi, secundum illud (Rom. VIII, 11.): *Qui suscitavit Jesum a mortuis, vivificabit et mortalis corpora nostra*: et secundum eundem modum loquendi subdit Apostolus quod *consedere nos fecit in caelestibus*, scilicet in hoc quod caput nostrum, quod est Christus, ibi sedet.» (3. q. 58 a. 4, ad 1.)

«Cristo, comenta acertadamente MARMIÓN, ya ha resucitado, saliendo vivo y victorioso del sepulcro. Pues bien, al resucitar Cristo nos resucitó con El. Lo he repetido ya: al encarnarse el Verbo, uniose místicamente a todo el género humano, y con los escogidos forma un Cuerpo del que El es la Cabeza. Si nuestra Cabeza ha resucitado, no sólo como miembros resucitaremos con El algún día, sino que, al triunfar de la muerte el día de su resurrección, resucitó ya con El, en principio y de derecho, a todos los que creen en El. Oid con qué claridad expone San Pablo esta doctrina: Dios, que es rico en misericordia, por el excesivo amor con que nos amó, nos dió vida juntamente con Cristo, y nos resucitó con El, y nos hizo sentar sobre los cielos en Jesucristo...» (*Jesucristo vida del alma*, II, XIII, III, pág. 455).

citada de la gloria no es más que la vivificación cabal y perfecta que debe alcanzar al hombre entero. La resurrección es la vivificación divina de los hombres llevada hasta su término. Sin ella, la donación de la vida quedaría sin consumir. Y María no está menos ligada a Cristo en resucitarnos que en redimirnos.

Esto mismo prueba la común doctrina de que Cristo no es Cabeza sólo por su alma sino también por su cuerpo, es decir, por su naturaleza entera, ni lo es sólo de las almas sino también de los cuerpos, es decir de los hombres en cuerpo y alma (25). Es obvio que la capitalidad y la análoga maternidad de María no se refieren al cuerpo en su vida natural sino en cuanto participa del alma la vida espiritual de la gracia; mas por esta misma causa, como Jesús y María son vivificadores de los cuerpos por la gracia, son también vivificadores de los cuerpos por la gloria; es decir, resucitadores.

Pero no basta decir y probar que son resucitadores. Hay que asegurar que lo son precisamente en cuánto resucitados. Y esto es seguro porque su resurrección es causa ejemplar y eficiente de la nuestra, como a continuación se verá.

A) *La resurrección de Jesús y de María, causa ejemplar de nuestra resurrección.* Esta ejemplaridad de Cristo y de María respecto de nuestra resurrección gloriosa no es más que la última consecuencia de su universal ejemplaridad en todo el orden de la gracia y de la gloria, es decir, de la universal ejemplaridad de su predestinación. La predestinación de Cristo en cuanto hombre a la filiación natural divina es prototipo y modelo de la predestinación de los hombres a la filiación adoptiva. *Hemos sido predestinados, dice el Apóstol, a ser conformados a la imagen de su Hijo.* (Rom, VIII, 29). Nuestra vida de hijos de Dios es como una semejanza viviente de la suya (26). Nuestro endiosamiento se verifica por asemejamiento a Jesús, nos divinizamos cristianizándonos. En consecuencia, su gloria modela nuestra gloria: nuestra glorificación es una *conglorificación*. (Cfr. Rom. VIII, 17). Por ende, nuestra resurrección es una conresurrección, pues como su gracia ejemplariza nuestra gracia y su gloria nuestra gloria, su resurrección ejemplariza nuestra resurrección. «Somos ciudadanos del cielo, escribe el Apóstol, de donde esperamos al Salvador y Señor Jesucristo que reformará el cuerpo de nuestra vileza conforme a su cuerpo glorioso, en virtud

(25) Cfr. 3. q. 8, a. 2.

(26) Cfr. 3. q. 4, a. 8. c.; q. 24, a. 3. c.

del poder que tiene para someter a sí todas las cosas. (Fil. III, 20-21). *Llevaremos, pues, la imagen del hombre celeste*, como dice el mismo Apóstol. (1 Cor. XV, 19).

Lo cual razona así Sro. TOMÁS: «La resurrección de Cristo es la primera en dignidad y perfección, y siempre lo perfectísimo es ejemplar de lo menos perfecto en cuanto cabe; por tanto la resurrección de Cristo es ejemplar de nuestra resurrección; y esto no por precisión del resucitante, que no ha menester modelo, sino de los resucitados, que han de ser conformados a su resurrección, como dice el Apóstol. (Fil. III, 21)» (27).

A esta razón ontológica de la prioridad y precedencia de la resurrección de Cristo añade el mismo Sro. TOMÁS una razón moral. «Lo último en la obra tiene que ser lo primero en la intención; y así la resurrección, que será la última en conseguirse, sea la primera en intentarse. Mas la intención se orienta, aviva y fortalece a la vista de un ejemplar del fin ya realizado. Por lo cual, así como nuestro intento de gloria del alma se aviva a la mirada de la gloria divina, modelo de nuestra futura bienaventuranza, así hubo de proponérsenos la gloria de la resurrección en un modelo, a cuya conformidad tendiéramos. Y tal es la resurrección de Cristo» (28).

El cuerpo resucitado y glorioso del Salvador es, pues, prototipo de nuestros cuerpos resucitados, y como tal debía precedernos en la resurrección. El modelo de toda resurrección había de ser el primer resucitado, *Primogenitus ex mortuis* (Col. I, 18; Apoc. I, 5). La gloriosa resurrección futura de los miembros, dice Sro. TOMÁS, debía incoarse en su Cabeza (29).

Y con Cristo en María, pues comparte con El por su condición y función de Madre suya y nuestra la ejemplaridad universal de los predestinados. Fué predestinada, en dependencia y unión con Cristo su Hijo, en un mismo decreto divino y con un alcance similar de primacía, ejemplaridad y eficiencia respecto de todos los predestinados (30). Fué compredestinada porque su divina maternidad la une

(27) 3. q. 56, a. 1, ad 3.

(28) 3. d. 21, q. 2, a. 2, ad 1.

(29) Ib. a. 1. c.

(30) Cfr. Pío IX, Bula *Ineffabilis Deus*; LEÓN XIII, Enc. *Augustissimae Virginis*. Entre los teólogos merece especial mención en este punto BARTOLOMÉ DE LOS RÍOS en su *Hierarchia Mariana*, cuya reedición deseamos vivamente, como todos los estudiosos de la teología mariana. Véase el bello estudio del P. CLAUDIO BURÓN ALVAREZ, *Causalidad de María en nuestra predestinación según Bartolomé de los Ríos*, Est. Marianos, 1 (1942) 287-324.

indisolublemente con el ser y con la misión de su Hijo. El Hijo condiciona a la Madre. Porque El es Dios, Ella es Madre divina. Porque El es Divinizador y Redentor, Ella es Madre y Corredentora de los hombres. Y esta predestinación suya a la maternidad divino-espiritual en conexión y dependencia de la predestinación de Cristo, es concausa ejemplar y eficiente de nuestra predestinación, Somos predestinados a ser conformados con Jesús, nuestro divino Vivificador, y con María, nuestra divina Madre. Hemos de ser hijos suyos, formados a su imagen y semejanza. Su gracia llena maternal es origen y norma de nuestra vida de hijos de Dios; y por tanto su vida maternal es ideal y molde de la nuestra. *A fortiori* su gloria de Madre es ejemplar de nuestra gloria de hijos, pues la gloria es la gracia del cielo, es decir, la gracia en su feliz culminación de vida eterna. Ejemplariza maternalmente en todo su proceso nuestra vida divina: viva similitud en su origen de su vida maternal, mayor asemejamiento en su desarrollo, parecido logrado—a la propia medida—en su perfección, reproducción de su vida gloriosa—en proporción con la semejanza alcanzada por la gracia—en su gloriosa condición final. Los más santos serán los más gloriosos; pero serán más santos los que más se le parezcan en la gracia, y más gloriosos, por consiguiente, los que más se le parezcan en la gloria.

En la del alma y en la del cuerpo. Que no es gloriosa la Madre divina solamente en su santísima alma sino en su virginal y sacratísimo cuerpo que dió el suyo al Hijo de Dios. Esta gloria corporal, en Ella y en todos, es redundancia de la del alma y, como tal, a ella proporcionada. Y la de María, por razón análoga a la ya dicha, es ejemplar, en unión y dependencia de la de Jesús, de toda gloria corporal. Todos los hombres resucitarán, pues la conformidad en naturaleza con Jesús y María valdrá a todos la resurrección eterna; mas no todos resucitarán gloriosos, pues la conformidad en la gloria preexige la conformidad en la sobrenaturaleza divina de la gracia y será a ella comensurada. En los bienhadados que así les sean conformes, tanto la gloria del alma como la del cuerpo será conforme a la de ellos y tanto mayor cuanto más parecida. Y así la vida resucitada y gloriosa de la Madre de los hijos de Dios es soberano ideal de toda resurrección.

Y esta resurrección maternal arquetípica, dechado de resurrecciones, que debía cumplirse en garantía de la victoria universal sobre la muerte, no podía aplazarse como las resurrecciones que modela y reclama. Es ejemplar vivo en espera y demanda de modela-

ciones: es resurrección que se adelanta para guardar y urgir la de todos. Resurrección de Madre, y como tal anterior y superior a la de todos, a una con la de Cristo; pero también como tal, como maternal, inicial e inacabada, pues conlleva en germen y virtud la de todos los hijos y atiende entrañablemente a ella como a su incontenible vital expansión. Una Virgen muerta no podría ser la Madre de la vida resucitada universal. Su cuerpo inmaculado que concibió al Verbo de la Vida y en El a todos los predestinados a divina inmortalidad no puede ser presa de la muerte. Vive gloriosa y en su vida resucitada maternal contiene la medida y el germen de todas las resurrecciones.

Esta vitalidad inmortal e inmortalizadora de Jesús y de María trueca en victoria de vida nuestra muerte. Gracias a ella el cristiano muere sonriendo porque sabe que no muere de veras, porque no se rinde a la destrucción en manos de la muerte sino a un sueño vivificador en brazos de Jesús, que es la resurrección y la vida, y en el regazo de María, que es Madre suya y de todos los vivientes. Los cuerpos así «dormidos en el Señor» se depositan en la tierra como semillas de resurrección, y nuestros cementerios son semilleros de inmortalidad. La gloria de los cuerpos resucitados de Jesús y de María ilumina la oscuridad de los sepulcros con luces de vida eterna. Morimos sólo provisionalmente. Porque Jesús, nuestro Vivificador y María nuestra Madre, viven en Dios y señorean la muerte, y nos volverán a una vida gloriosa e inmortal semejante a la suya.—Pero insensiblemente nos hemos pasado de la causalidad ejemplar a la causalidad eficiente. Sigamos, pues, en ella.

B) *La resurrección de Jesús y de María, causa eficiente de nuestra resurrección.* Es San Pablo quien atribuye a Jesús resucitado esta eficiencia resucitadora. Y su doctrina es ciertamente aplicable a María (31). He aquí sus palabras:

Mas Cristo ha resucitado, primicias de los muertos.

(31) El Apóstol habla expresamente de Cristo, pero el motivo de la resurrección de Cristo que él asigna comprende también virtualmente a María. Y es derecho y hasta oficio del teólogo penetrar las virtualidades de la revelación. Ya advirtió S. ALBERTO que la teología va más allá que la exégesis literal. «Hieronimus qui fuit interpres Bibliae loquitur ut interpres, nihil volens interserere nisi quod per Bibliam est expressum. Augustinus autem ut expositor et investigator, non tantum ponit vel supponit ea quae sunt principia scientiae, sed ea quae necessario consequuntur nulla ratione vel auctoritate repugnante.» (*Mariale*, q. 132).

Porque ya que por un hombre vino la muerte, también por un hombre la resurrección de los muertos.

Pues como en Adán todos mueren, así también en Cristo todos serán vivificados.

Cada uno en su propio orden: Cristo como primicias; después los de Cristo en su advenimiento. (1 Cor. XV, 20-23).

¿Qué enseña el Apóstol? Que Cristo es el primer resucitado como resucitador universal. Porque siendo el Nuevo Adán, principio de la vida de la gracia, es resucitador de todos; pues Adán, principio del pecado, causó a todos la muerte. El, pues, resucitó el primero, y en su día resucitarán todos por El.

Mas Adán no pecó solo ni transmitió solo el pecado y la muerte sino él y Eva; pues también por ella morimos todos como dice la Escritura. *A muliere initium factum est peccati, et per illam omnes morimur* (Ecl. XXV, 33). Y como Cristo es el Nuevo Adán, María es la nueva Eva, y lo que es Eva para la muerte, y mucho más, es María para la vida. No es por tanto Cristo solo principio de la gracia, ni por ende es El solo primer resucitado como resucitador universal, sino El y María. El como Cabeza, Ella como Madre. El es el primer resucitado resucitador, Ella la primera resucitada conresucitadora.

Había de ser así. La vital dependencia que todos los hombres tienen de Jesús como miembros suyos, y de María como hijos, hace ininteligible una vivificación que no sea convivificación, una resurrección que no sea conresurrección. La carne de los hombres todos es como una extensión de su propia carne, a la que han de vivificar con su propia vida inmortal. La Humanidad entera en cuerpo y alma fué incorporada a Cristo en la Encarnación para participar de su influencia divinizadora en su integridad. Mas esta carne incorporada al Verbo es de María como de Madre universal. «En la carne y por la carne que recibió de la Mujer —dice magníficamente el P. Bover—, el Hijo de Dios se hizo el Hijo del Hombre, el Hombre por antonomasia, que compendia y recapitulaba en sí toda la humanidad. La carne de María fué el nudo de la comunión universal» (32). A entrambos incumbe, por tanto, la gloriosa tarea de conglorificar esta carne de su carne que es la de toda la humanidad salvada, y ambos por consiguiente fueron resucitados primero como resucitadores de los demás.

No es una eficiencia excepcional. Es el orden de la causalidad universal de la gracia llevado a su última consecuencia. Así como la

(32) *La Asunción de María*, P. I, lib. I. cap. 4, pág. 86.

razón de que sean principio de gracia o vida para todos los demás es porque ellos poseen previamente la plenitud de la gracia que es causa de la nuestra; así, porque poseen previa y perfectamente la resurrección, son principio de resurrección universal y su resurrección es causa de toda resurrección. Gracia gratificadora la suya. Resurrección resucitadora la suya. De sus cuerpos resucitados irradiará la resurrección a todos los cuerpos. Su carne vivificará toda carne. «Participando la gloria del cuerpo de Cristo, dice STO. TOMÁS, son glorificados nuestros cuerpos» (33).

El mismo DOCTOR ANGÉLICO, razona así esta causalidad eficiente instrumental de la resurrección de Cristo respecto de nuestra resurrección. «Como no podemos ser librados de la muerte espiritual sino por el don de la gracia divinamente dado; tampoco podemos serlo de la muerte corporal sino por la resurrección divinamente realizada. Por lo cual, como Cristo en su naturaleza humana recibió divinamente las primicias de la gracia, y su gracia es causa de nuestra gracia, *porque de su plenitud recibimos todos* (Jn. I, 16.), así en Cristo se incoó la resurrección, y su resurrección es causa de nuestra resurrección» (34). STO. TOMÁS funda su razón en la imprescindible mediación divinizadora de Cristo, es decir, en su condición de Cabeza-Mediador. De su Humanidad divinizada deriva a las almas la vida divina: de su Humanidad resucitada ha de derivar la resurrección gloriosa a los cuerpos.

Mas su razonamiento es también concluyente, por analogía, en favor de la Virgen, porque lo que a El le compete como a Cabeza-Mediador le compete también a Ella como Madre-Mediadora. Como tal también recibió Ella las primicias de la gracia y también de su plenitud la recibimos todos; es decir, también su gracia es causa de la nuestra. También en Ella, por tanto, debió incoarse la resurrección, y también su resurrección es causa de toda resurrección. Tam-

(33) «Participando gloriam corporis Christi efficiuntur corpora nostra gloriosa.» (3. a. 56, a. 2, ad 1).

(34) «Christus ratione humanae naturae dicitur Dei et hominum mediator unde divina dona a Deo in homines mediante Christi humanitate proveniunt. Sicut ergo a morte spirituali liberari non possumus nisi per gratiae donum divinitus datum, ita nec a morte corporali nisi per resurrectionem divina virtute factam; et ideo sicut Christus primitias gratiae suscepit divinitus, et ejus gratia est causa nostrae gratiae: *quia de plenitudine ejus omnes nos accepimus et gratiam pro gratia* (Jn. I, 16.): ita in ipso inchoata est resurrectio et resurrectio sua causa est nostrae resurrectionis...» (4. d. 43. q. 1. a. 2. qc. 1. c.)

bién, finalmente, debía resucitar anticipadamente como resucitadora, pues lo es en cuanto resucitada.

La validez del argumento, supuesta la parificación analógica entre capitalidad y maternidad es innegable. No lo es, en cambio, que Sto. TOMÁS previera el alcance mariano de su argumentación cristológica. En su *Comentario*, que es donde la establece, más bien parece excluirlo, como luego veremos. Puede pensarse, sin embargo, que lo admite implícitamente en obras posteriores, donde defiende el principio de la *universalidad de redundancia o derivación de la gracia de María* (35). Esta universal e indispensable causalidad vivificante de la vitalidad maternal justifica nuestra deducción, la haya previsto o no Sto. TOMÁS (36).

La prueba que emplea en la *Suma*, para demostrar la causalidad resucitadora de la resurrección de Cristo, es también eficaz para atribuírsela a María. Puede resumirse así: Cristo debe ser el primer resucitado y como tal resucitador de los demás hombres, porque según el orden natural de influencia causal fijado por Dios, una causa obra primero en lo que le está más unido y por su mediación en los más alejados, como se ve, por ej., en el fuego. Siendo el Verbo de Dios el principio de vivificación humana y estando a El substancialmente unido el cuerpo de Cristo, es lógico que le comunicase primeramente a El la vida inmortal, y por su medio a todos los demás (37).

(35) «Unicuique a Deo datur gratia, secundum hoc ad quod eligitur. Et quia Christus in quantum est homo ad hoc fuit praedestinatus et electus ut esset Filius Dei in virtute santificandi, hoc fuit ei proprium, ut haberet talem plenitudinem gratiae quod redundaret in omnes, secundum quod dicitur (Jn. I, 16.) *de plenitudine ejus nos omnes accepimus*. Sed beata Virgo Maria tantam gratiae obtinuit plenitudinem, esset propinquissima auctori gratiae: ita quod eum qui est plenus omni gratia, in se reciperet, et eum pariendo, quodammodo *gratiam ad omnes derivaret*.» (3. q. 27, a. 5, ad 1.) — «Magnum est in quolibet sancto, quando habet tantum de gratia, quod sufficiat ad salutem multorum; sed quando haberet tantum quod sufficeret ad salutem omnium hominum de mundo, hoc esset maximum; et hoc est in Christo et in beata Virgine», (*Exp. sal. ang.*)

(36) El tomismo que es el Sto. Tomás colectivo perpetuo, cuenta con siete siglos más de teología mariana que el Sto. Tomás personal e histórico, y está en derecho y deber de llevar los principios inmortales del Santo a consecuencias por él no previstas o no expresadas. El tomismo puede y debe saber más que Santo Tomás.

(37) «Principium humanae vivificationis est Verbum Dei de quo dicitur. (Ps. XXXV 10.) *apud te est fons vitae*... Habet autem hoc naturaliter ordo divinitus institutus ut quaelibet causa primo operetur in id quod est sibi propinquius et per illud operetur in alia magis remota; sicut ignis primo calefacit aerem sibi

¿Es eficaz esta razón para María? Indudablemente. Ella por su unión maternal con el Verbo, sólo inferior a la unión hipostática y superior sin comparación a toda otra posible, está unidísima al autor de la vida: *propinquissima auctori gratiae*, como pondera el Angélico (38). Por este entrañamiento con el Hijo recibe con tal llenéz la gracia vivificadora que la hace Madre de ella (39). Por esta misma entrañable exigencia recibe la vida resucitada y gloriosa con tal prioridad y superioridad que su resurrección maternal, a la vez con la de su Hijo, es causa de toda resurrección.

Confirmación indirecta por STO. TOMAS, SOTO y EL TOSTADO. Ya indicamos antes que Sto. Tomás, al escribir su *Comentario a las Sentencias*, no sólo no pensó que la Virgen debía resucitar como resucitadora sino que, admitiendo su resurrección «ex speciali gratiae privilegio», niega que tuviera que resucitar necesariamente, por falta de capitalidad. Traducimos sus palabras:

«Aunque la cabeza convenga más con los miembros en conveniencia de proporción, que precisa para influirles, que los miembros entre sí, empero la cabeza tiene sobre los miembros cierta causalidad de que ellos carecen, y en esto convienen entre sí y difieren de la cabeza. Por lo cual la resurrección de Cristo es un modelo de nuestra resurrección, de cuya fe nace nuestra esperanza de resucitar, y en cambio no hay resurrección de miembro alguno que sea causa de la resurrección de los otros miembros. Por tanto, la resurrección de Cristo debió preceder a la resurrección de los demás, que deben resucitar juntamente al fin de los siglos... Y aunque entre los miembros de Cristo los hay más dignos y más conformes a la Cabeza que los otros, no alcanzan sin embargo a la condición da cabeza para ser causa de los otros; y así, por contormidad con Cristo no se les debía una resurrección anticipada, como la del ejemplar a lo ejemplarizado, cual sucede en Cristo. Y la concesión hecha a algunos de resucitar antes de la resurrección general es un privilegio especial de la gracia y no una exigencia de su conformidad con Cristo. (40)

propinquum, per quem calefacit corpora distantia; et ipse Deus primo illuminat substantias sibi magis propinquas, per quas illuminat magis remotas, ut Dionisius dicit. Et ideo Verbum Dei primo tribuit vitam inmortalem corpori sibi naturaliter unito, et per ipsum operatur resurrectionem in omnibus aliis (3. q. 56, a. 1, c.)

(38) 3. q. 27, a. 5, ad 1.

(39) Cfr. nuestro estudio *La maternidad espiritual*, pág. 110 sgs.

(40) «Quamquam caput magis conveniant membris convenientia proportionis, quae exigitur ad hoc quod in membra influat, quam membra ad invicem; tamen

La mente del Santo Doctor es clara. La precedencia en la resurrección es debida a la causalidad en las demás resurrecciones y esta causalidad es privativa de la capitalidad que Cristo no comparte con nadie. Nadie, por tanto, fuera de El hubo de resucitar anticipadamente porque sólo El es resucitado resucitador.

Evidentemente Sro. TOMÁS a esa hora suponía que la Virgen no participaba la capitalidad de Cristo. La incluye expresamente entre los resucitados *ex speciali privilegio*. (41). La llenez de gracia con universal redundancia que, según dijimos, admite en otras obras, atenúa si no contrapesa esta suposición. En todo caso, hoy no hubiera catalogado a la Virgen como un miembro más, aunque más noble y más conforme con la Cabeza que los otros, (42) concediéndole una resurrección privilegiada pero no debida. En cambio, hoy su principio de que la capitalidad y su participación conlleva una resurrección causal y como tal anticipada, nos proporciona un magnífico argumento de la resurrección anticipada de María, porque hoy es innegable que María comparte la capitalidad de Cristo en su maternidad espiritual (43) o, como otros dicen, es consorte universal con Cristo su su misión redentora; y, por tanto, es innegable que en

caput habet causalitatem quamdam super membra qua membra carent; et in hoc membra differunt a capite et conveniunt ad invicem. Unde resurrectio Christi exemplum quoddam nostrae resurrectionis est, ex cujus fide spes nobis de nostra resurrectione cousurgit; non autem resurrectio alicujus membri Christi est causa resurrectionis ceterorum membrorum; et ideo resurrectio Christi debuit praecedere resurrectionem aliorum, qui omnes simul resurgere debuerunt in consummatione saeculorum... Quamvis inter membra Christi sint quaedam aliis digniora, et magis capiti conformia, non tamen pertingunt ad rationem capitis, ut sint causa aliorum; et ideo ex conformitate ad Christum non debetur eis quod eorum resurrectio praecedat resurrectionem aliorum, quasi exemplar exemplato, sicut dictum est de resurrectione Christi. Sed quod aliquibus sit concessum quod eorum resurrectio non sit usque ad communem resurrectionem dilata, est ex speciali gratiae privilegio, non ex debito conformitatis ad Christum». (4. d. 43. q. 1. a. 3. qc. 1. ad 1 et 2).

(41) Cfr, ib. obj. 2.

(42) Si en cuanto recibe de Cristo la gracia cabe llamar miembro suyo a María. «al mismo tiempo—advierde bien el P. Cuervo—sería un error muy grande que destruiría los mismos títulos que tratamos de atribuirle, concebirla como un simple miembro aunque principal». (*Sobre el mérito corredentivo de María*, Estudios Marianos, 1 (1942) 327-352, pág. 334).

(43) Hablando con precisión no debemos llamar a María *Cabeza* sino *Madre*, ni *capital* a su gracia sino *maternal*. La interdependencia de una y otra ya la advertimos arriba, y la estudiamos mejor en *La Maternidad espiritual de María*, cap. III, especialmente págs. 155-6 y 158-9.

conformidad y dependencia de Cristo debió resucitar adelantadamente como concausa general de toda resurrección.

ALFONSO DE MADRIGAL o EL TOSTADO y DOMINGO DE SOTO, inspirados en STO. TOMÁS, propugnan el mismo principio. EL TOSTADO dice, en substancia, que sólo Cristo es Cabeza y sólo por serlo es debida la resurrección anticipada (44). Soto parecidamente afirma que nadie resucita antes por más allegado a Cristo, pues nadie es más que miembro, es decir, todos, aun la Virgen, resucitan como influídos por Cristo y ninguno como influyente en los demás (45). Ambos son, pues, de parecer que sólo la capitalidad es título de resurrección anticipada y que sólo Cristo la posee. Pero ambos avalan el principio de que la capitalidad (y su participación si se diera) exige una resurrección antecedente como causa de todas las demás. La participación que ellos desconocían, la conocemos nosotros y se llama maternidad espiritual de María. Por eso concluimos con su misma dialéctica que María debió resucitar anticipadamente como Madre resucitadora (46).

(44) «Licet multa membra Christi sint nobiliora aliis, et ita proximiora capiti, non competit eis ex hoc quod resurrectio ipsorum praecedat resurrectionem quorundam aliorum, et nullum membrum quantumcumque nobile et proximum capiti accipit quod sit caput: ideo nulli alii competit ex nobilitate quod resurrectio ejus praecedat resurrectionem aliorum, cum nulli sit communicatum esse caput neque communicari potest... Ratio capitis stat in indivisibili, et propter hanc rationem solum debetur praecessio in resurgendo. (*Comm. in Matthaeum*, cap. 22. q. 230).

(45) «Adnotandum est, ut hic Divus Thomas, idque scientissime adnotavit, quod nulli eorum, qui hactenus resurrexerunt, censendi sunt ob id resurrexisse, quod ratione sanctitatis propius ad Christi sanctitatem accesserint: nam quamvis aliis aliis propinquius eidem capiti Christo per ejus gratiam accesserit, et beata Virgo proxime: nemo tamen accessit nisi tanquam membrum: quod est dicere omnis accessit tanquam recipiens influxum a Christo, et nemo tanquam causa influens in alia membra: et ideo nemini ratione illius propinquitatis debebatur resurrectio usque in finem mundi: nam si festinator resurrectio ante tempus ob meritum fieret personae, non fieret nisi quia ejus resurrectio causa esset resurrectionis aliorum, quod soli Christo competit...» (In 4 *Sent.* d. 43, q. 2, a. 1, ad 2).

(46) Muy atinadamente observa el P. GREGORIO DE J. C. en el art. citado, pág. 369: «Es muy de notar esta posición de EL TOSTADO, ya que, por más que él excluya a María de la participación de la capitalidad de Cristo, su argumentación extendida también a María, conforme a la sentencia moderna de la cooperación de María con Cristo en la Redención, podría convertirse en el argumento principalísimo para probar el misterio de la Asunción».

CONCLUSION

Hemos llegado por el tallo a la flor, por el tronco a la copa. Por la maternidad divino-espiritual de María a su Asunción gloriosa en cuerpo y alma al cielo. Podríamos apoyarnos para esta ascensión teológica en todos los privilegios derivados de su maternidad, pues por todas las ramas del árbol de Vida que nos dió el Fruto Bendito que es Jesús, circula savia de inmortalidad. Todo en la Virgen pide Cielo. Su maternidad fué bálsamo celeste de incorruptibilidad que ahuyentó la corrupción del sepulcro. Mas lo dicho y probado basta para concluir victoriosamente que resucitó gloriosa como Madre de Dios y de los hombres. Como Madre divina no podía permanecer sometida a la muerte. Como Madre nuestra, debía vencerla para convivificarnos. Vive, pues, gloriosa en cuerpo y alma con Cristo su Hijo y, juntamente con El, será un día resucitadora e inmortalizadora de todos los hombres. Nuestra conformación a Jesús como miembros, y nuestra conformación con María como hijos, tendrá entonces su glorioso acabamiento. Estos hombres celestes, más numerosos que las arenas del mar, que las flores del campo, que las estrellas del cielo, serán la fructificación cumplida y eterna de la nueva progenie de los hombres divinos iniciada por María en la generación virginal de la Encarnación. Tanta será la fecundidad divina de aquel germen bendito. ¡Así será de bendito el fruto de su seno virginal! ¡Así será de Madre aquel día glorioso sin noche! Vida de su vida en cuerpo y alma será entonces la nuestra. Porque, ¿quién sino Ella será la Madre de nuestro cuerpo espiritual de la gloria? Del cuerpo resucitado y glorioso de Cristo y del suyo irradiará la vida que nos hará configuraciones vivientes de su vida resucitada. Reformarán entonces, como dice el Apóstol, nuestro cuerpo de baja, configurándolo a su cuerpo de claridad. Será principio y modelo a la vez de nuestra resurrección. Principio y modelo de nuestra gloria futura en cuerpo y alma, la Asunción gloriosa en cuerpo y alma de María.

FR. MARCELIANO LLAMERA, O. P.

Profesor de Teología Moral en el
Estudio General de la Provincia
de Aragón.

Los Apócrifos Asuncionistas

Ante la creencia asuncionista dos afirmaciones extremas nos salen al paso. Por un lado, la mayor dificultad que ha podido alegarse contra ella es su presunto origen apócrifo: es la acusación de Renán (1). Por otro, no faltan teólogos que intentan demostrar, por la formación de los apócrifos, que la fuente de nuestra actual fe católica en la Asunción de María, es la *explícita* tradición divino apostólica (2).

Hasta nuestros días no se había afrontado con plena decisión el problema. ¿Los apócrifos son una dificultad que se ha de resolver, o bien suministran un argumento que se puede utilizar? Para la tradición asuncionista importa mucho aclarar de antemano esta cuestión (3).

La actitud de los mariólogos, en general, ha sido la de orillar el problema, desentenderse de él. Unos ni mencionan siquiera los apócrifos, limitándose a decir, que nunca bebieron en esas fuentes; otros afirman a ojos cerrados que la tradición asuncionista no depende en absoluto ni necesita de ellos.

Ya Tischendorf, asombrado de que el texto griego del *Transitus* no se hubiera aún traducido, escribía en los Prolegómenos de sus «*Apocalypses Apocriphae*»: «Neglectum est ab alteris ne ad apocryphorum deliramenta viderentur animum attendere, ab alteris ne in suspitionem adducerentur quae a piis Mariae cultoribus dudum in fidem recepta essent (4). At errarunt utrique: hi quidem quod a veri-

(1) RENAN.—*Origines du Christianisme*, VI, 593.

(2) FALLER, S. J.—*De priorum saeculorum silentio circa assumptionem*, B. M. V., Romae, 1946, pág. VII.

(3) BOVER, S. J.—*Los apócrifos y la tradición asuncionista* en «*Estudios Marianos*», v. VI (1947), pág. 99.

(4) Huc spectant verba Combefisii in Auct. Nov. Biblioth. PP. t. I, pág. 821: «Exstat ejus (i. e. Iohannis archiepiscopi Thessalonicensis) oratio alia in Mariae assumptionem, paucis diversa ab iis quae exstant nomine S. Melitonis, ac plera-

tate strenue indaganda refugerunt, illi quod praesumptione dogmatica historiae circumscripsere studium».

Pero de esta manera no se soluciona el problema y conviene solucionarlo si no queremos que la tradición asuncionista aparezca vi-ciada en su misma raíz.

A nuestro juicio, dos cosas no pueden negarse. Por una parte, los apócrifos han nacido del seno mismo de la tradición, son un fruto y a la vez un eco de la misma, testigos no despreciables. Por otra parte, los apócrifos van trepando como yedra, sobre el árbol de la tradición hasta envolverlo casi por completo y tanto han influido en el desenvolvimiento de la misma, que los testimonios patrísticos más antiguos, contienen ya elementos derivados de ellos.

Vamos a tratar de explicar, a la luz de la crítica, este doble fenómeno, con el propósito de aclarar uno de los puntos capitales y más discutidos de la tradición asuncionista. El vivo interés que en algunas épocas obtuvieron esas composiciones llenas de soñadas maravillas, y el olvido casi completo en que luego cayeron, bastaría a justificar el empeño de poner de relieve su importancia real y su influencia perdurable. Pero constituyen, además, por ser los primeros documentos o testimonios literarios que hablan de la muerte y Asunción de la Sma. Virgen, la clave y el caballo de batalla de la gran polémica asuncionista de nuestros días.

La literatura apócrifa asuncionista

Antes de nada, habremos de hacer una exploración fundamental, sobre el origen y desenvolvimiento de la copiosa literatura apócrifa asuncionista.

No podemos detenernos en exponer lo que en Diplomática y Bibliografía se entiende por *apócrifos*. En Teología y en Historia Eclesiástica empléase este término en oposición al de *canónicos*. Es decir, la noción de apócrifos está estrechamente relacionada con la del Canon de la Sagrada Escritura, íntimamente ligada a las nociones de canonicidad e inspiración. Es apócrifo todo escrito y solamente el escrito que por la intención de su autor, o independientemente de su voluntad, ha pretendido enumerarse entre los libros considerados

que ejusmodi ex Apocryphis enarrans; quam quidem mihi paraveram ac erám conatus illustrare; sed postea visum potius mihi premere quam minus certa nixi veritate aliorum fidem elevare».

por la Iglesia, como inspirados por Dios, haciéndose pasar por canónicos, sin ofrecer pruebas serias de su autenticidad,

Entre los escritos paralelos a los Libros del Nuevo Testamento (Evangelios, Actas de los Apóstoles, Epístolas y Apocalipsis) constituyen el núcleo más importante los *falsos evangelios*, dando lugar a cuestiones interesantes, que Lepin ha formulado así: «Dans quel rapport se trouvent ils vis-à-vis de nos evangelies canoniques, au point de vue del' ancienneté d' origine, de l' acceptation dans les Eglises, de la valeur intrinsèque? Peuvent-ils prétendre à une égale antiquité et contiennent ils une tradition originale et indépendante, ou bien, au contraire, sont-ils venus après eux et en sont-ils dérivés? Ont-ils un moment joui de la même faveur, ou bien l' autorité des premiers a-t-elle toujours été hors de pair? Enfin leur contenu peut-il avec avantage, être mis en comparaison avec celui de nos documents, ou bien en fail-il ressortir, par contraste, la valeur supérieure et la transcendance?» (5).

A dos causas deben su origen: unos fueron compuestos para satisfacer la curiosidad legítima, hasta cierto punto, aunque a veces indiscreta, de los primeros cristianos, que ardientemente codiciaban noticias y noticias tan completas como fuera posible, sobre la vida del Divino Maestro y de su Madre Santísima, otros obedecen a una tendencia malsana, la de propagar, en una forma tan perversa en la intención, como inocente en apariencia, las más perniciosas doctrinas.

Dejando a un lado este segundo grupo, es decir, los evangelios sectarios, compuestos expresamente, por Gnósticos y Docetas para abrir una vía más fácil y rápida a sus errores, insertándolos en composiciones de este género, que colocan bajo el falso patrocinio de los apóstoles o de otros eminentes personajes, ahora nos interesan los evangelios extra-canónicos, escritos por autores católicos, que, si bien es verdad que, tomando por base de una manera general los Evangelios inspirados, se lanzan a toda clase de conjeturas y fantasmagorías, sin fundamento en la realidad, obedecen indiscutiblemente a intenciones honestas y loables. Y podemos distribuirlos en dos secciones: *evangelios de tipo sinóptico* que, más o menos conscientemente, se han colocado enfrente de los Evangelios canónicos, aunque tal vez no respondan más que al deseo de incorporar a éstos antiguas tradiciones; *evangelios suplementos* o *evan-*

(5) LEPIN.—*Evangiles apocryphes* (1907), Praeliminaires, pág. 8.

gelios-ficciones que vienen a llenar las lagunas de nuestro conocimiento, acerca de los orígenes de la familia del Salvador, o sobre diversas circunstancias de su Pasión y de su Resurrección.

Estos últimos, son los que propiamente han nacido de la necesidad de satisfacer la curiosidad de los fieles. Los Evangelios auténticos poco o nada dicen, pongo por caso, de María y de José; y el pueblo cristiano ansiaba saber algo de sus orígenes y destinos, de su muerte.

Toda esta ficticia literatura apócrifa que ha sido acogida en las grandes colecciones (6), puede catalogarse en tres tipos principales: la familia de Jesús, la infancia de Jesús, el ciclo de Pilatos.

A sólo el primero de estos tres ciclos hemos de prestar atención. La Madre del Salvador, su Padre nutricio o virginal, vienen a ser el centro de dos series de composiciones. Las relativas a María se ocupan de su nacimiento, de su vida hasta la concepción del Hijo de Dios (PROTOEVANGELIO DE SANTIAGO); o de las circunstancias de su muerte o de su Asunción (TRANSITUS MARIAE). El Esposo de María, es el objeto de la HISTORIA DE JOSE EL CARPINTERO.

De esta manera quedan perfectamente encuadrados, dentro de la vastísima selva de esta literatura, los apócrifos asuncionistas, de los cuales ahora, en concreto, nos ocupamos. Escritos o refundidos por católicos, vienen a dar testimonio de la fe y de la tradición oral de su tiempo. Están dentro de la ortodoxia y, por eso, la Autoridad de la Iglesia los dejó correr libremente para edificación de los fieles. Pues si dejamos a un lado las leyendas nestoriana, monofisita y monotelita de la Asunción, solamente nos ha llegado noticia de una forma herética, la del problemático TRANSITUS MARIAE de Leucio, depravado por su «impío estilo», al decir del Pseudo Melitón.

Los Bolandistas nos han ofrecido en su triple biblioteca (7) el más completo inventario de este material apócrifo asuncionista que ha podido distribuirse en grupos lingüísticos; en grupos orientales (siríaco, copto, árabe, etiópico, armenio, paleoslavo) y en grupos occidentales (griego y latino). A estos últimos habría que añadir un apócrifo irlandés, TIMMA MUIRE o TESTAMENT OF MARIE, conservado en algunos códices, sin que hasta la fecha se haya publicado.

(6) Monumenta Germaniae Historica (M. G. H.), Patrologia Orientalis (P. O.), Texts and Studies, Texte und Untersuchungen, Studie Testi, etc.

(7) Bibliotheca hagiographia graeca (1895), Bibliotheca hagiographia latina (1900-1901), Bibliotheca Orientalis (1910).

La mera enumeración de los textos muestra suficientemente la prolífera multiplicidad de los apócrifos asuncionistas y la universal difusión que alcanzaron. Entrar en el análisis detallado de toda esta lujuriente vegetación nos llevaría muy lejos, puesto que habría que dar no poca importancia al proceso de formación e interdependencia de las distintas iglesias, incluso al folklore y a las modalidades caracteriológicas de cada pueblo. Por eso los autores que han estudiado más a fondo toda esta literatura, han tratado de hacer una clasificación interna de los escritos, esforzándose por remontarse cuanto sea posible a los primitivos que han servido de punto de partida.

El P. Vitti (8), quiere reducir todos ellos a cuatro grupos: «Omnes tamen hi textus in quattuor possunt sat varias redactiones separari».

a) A la *cóptica* pertenecen principalmente dos documentos: los fragmentos de uno fueron descubiertos y publicados por REVILLOUT que los adjudicó falsamente al *Testamento de los XII Apóstoles* (9); y el otro atribuido a Evodio sucesor del Apóstol Pedro, fué editado en su versión bohairica por LAGARDE (10) y en su versión sahídica por ROBINSON (11).

b) A la redacción latino-siriaca pertenecen el *Ps-Melitón* y el *Transitus* griego de Juan de Tesalónica (13) y una de las cuatro versiones siriacas que editó Wright en 1865 (14).

c) La tercera redacción parece que fué la que más se divulgó, a

(8) VITTI, *Libri apocryphi de Assumptione B. M. V.*, in «verbum Domini», 6 (1926), 225-234.

(9) Patrologia Orientalis, II, 2, pág. 174-183.

(10) PAUL DE LAGARDE, *Aegyptiaca*, Göttingen 1896, pág. 38-63.

(11) F. ROBINSON, *Coptic apocryphal Gospels* (Texts and Studies IV, 2, pág. 67-89.

(12) Apud TISCHENDORF, *Apocalypses apocryphae*, Lipsiae 1856, pág. 124-136 (Migne 5, 1231).

(13) P. O. 19, 375-438. De su sermón sobre la Dormición de María, Lambercius publicó una traducción latina en *Commentariorum de Augustissima Bibliotheca Caesarea Vindobonense* (I. V, 2.^a ed. Viena 1778). Constantino Ch. Doula-kés hizo luego aparecer bajo el nombre de David de Tesalónica, un relato de la muerte de María que no es otra cosa que la redacción interpolada del mismo. En 1926 publicó Jugie la doble edición crítica, la breve y la interpolada.

(14). W. WRIGHT, in «Journal of sacred literature», 1864 Jan. 419-448, et Aprilis 110-129; *Contributions to the apocryphal literature of the New Testament* (texto siríaco y traducción inglesa), Londres 1865,

juzgar por el gran número de textos que la representan: greco-sirio-arábico etiópico-arménico. Está en griego bajo el título de «*Sermón de Juan el Teólogo para la Dormición de la Santa Madre de Dios*» (15), en siríaco (16), en etiópico (17) y en armenio (18).

d) Parece que Juvenal, Obispo de Jerusalén († 450), fué el primero en conceder al Apóstol Tomás un papel manifestativo primordial, así como hizo tres siglos después San Juan Damasceno en la todavía inexplorada *Historia Eutimiaca* (19). Entre los apócrifos refieren este episodio, no sin notables variantes, los textos arábi-

(15) Apud TISCHENDORF, I. c., pág. 95-112. «Opus graecum, quod tantam vim ad traditiones Marianas excolendas atque propagandas habuit et in varias quum orientis tum occidentis linguas translatum est: του ἁγίου Ἰωαννου τοῦ θεολόγου λόγος εἰς τὴν κοιμῆσιν τῆς ἁγίας θεοτόκου».

(16) W. WRIGHT, *Apocryphal acts of the apostles*, t. I, textos siríacos con introducción, t. II, traducción inglesa.—Complétase con dos fascículos de «*Studia Sinaitica*» titulados *Apocrypha siríaca*, el n. V (Londres 1896), contiene los textos transcritos y traducidos por Margaret Dunlop Gibson; el n. XI los textos publicados por Aques Smith Lewis.—c. f. RUBENS DUVAL, *La littérature syriaque*; París 1900; BAUMSTARK, *Geschichte syrischen Literatur*, Bonn 1922.

(17) M. CHAINE, *Apocrypha B. M. V.* (Corpus scriptorum christianorum orientalis s. I, t. VIII) Lipsiae 1909, pág. 23-49. Los apócrifos etiípicos han sido traducidos en francés por R. BASSET, en una docena de pequeños volúmenes, París 1893 ss.

(18) E. DAYETHS, *Apocrypha N. T.* (armeniace). Venetiis 1898, pág. 450-478. Los apócrifos armenios han sido publicados por los mekhitaristas de Venecia (1898-1904): *Ankaron girkh Nor Ketafar anatz* (los libros acanónicos de N. T.) en dos volúmenes: el t. I contiene evangelios y apocalipsis y el t. II hechos apostólicos.

(19) M. G. 96, 750; retulit postea NICEPHORUS CALLISTI, H. E. II (M. G. 145, 315). San Juan Damasceno reproduce el cap. 40 del libro III de dicha *Historia*. Opinan algunos que esta larga cita es una interpolación: «Hujus Historiae, pro dolor, hucusque nescimos aetatem originis. Hoc solum videtur constare, eam in-textu Damasceni interpolatam esse» (JUGIE, *Echos d'Orient*, XXV, 1926, pág. 385, 392). «Res tamen, ait P. Faller, discuti nequit ante editionem criticam Damasce-ni, quae tanto pese desideranda est». Lo que no puede dudarse es de la existencia de la tradición consignada en semejante *Historia*, comprobada por otros documentos con ella emparentados.—c. f. EHRHARD, *Texte und Untersuchungen* 51, 2, pág. 196, donde dice que en un códice uncial del Sinaí del s. IX, se contiene un discurso o relato sobre la Dormición, tomado «de la vida histórica de San Eutimio».

co (20), y latino del *Transitus Mariae Josephi ab Arimathea* (21).

El P. Bover, reduce, aún más, esta lógica clasificación: «Parece que los apócrifos asuncionistas conocidos pueden reducirse a tres tipos principales, si bien de significación y valor diferente. Relacionando estos tipos con los apócrifos más conocidos, podemos decir que el primero está representado por el *Pseudo-Melitón*, el segundo por el *Pseudo-Juan* y el tercero por la *Historia Eutimiana*» (22).

Todavía cabe simplificar más el problema, pues algunos autores atendiendo al origen común de estos tres tipos, no hablan más que de un apócrifo, el TRANSITUS MARIAE, que hace el relato de la muerte y ascensión de la Stma. Virgen y que nos ha llegado en muchas versiones griegas, siríacas, coptas... y en una infinidad de arreglos, de los cuales uno ha sido atribuido a San Melitón, Obispo de Sardes, que vivió a fines del s. II (23). ¿Cómo sucedió el prodigio? ¿Qué circunstancias extraordinarias acompañaron al tránsito milagroso de María? La Tradición dejaba el hecho envuelto en sombras, pero la piedad sencilla del pueblo pedía certidumbres y detalles. Y apareció la leyenda presentida y deseada: un relato delicado, ingenioso, lírico y dramático, iluminado de estrellas y de ángeles, decorado de todas las pompas del cielo y de todas las bellezas de la tierra. Esta bella leyenda, como ha escrito el P. Urbel, iluminó en otros siglos la vida de los cristianos con soberanas claridades, recorrió todos los países, y penetró en la literatura, haciéndose popular.

Antigüedad de los apócrifos

Una cosa resulta cierta e inconcusa: que los relatos de la dormición o tránsito de María, pertenecen a los monumentos de la más remota antigüedad cristiana. Las múltiples variedades delatan la antigüedad de la tradición. Esto es obvio.

Ahora bien, entre las afirmaciones más o menos gratuitas del P.

(20) M. ENGER publicó el texto árabe acompañado de una traducción latina (Elberfeld, R. L. Friederich, 1854). Encontró el texto en un ms. de la Bibl. de Bonn, entre los legados por Scholz. El libro atribuido a San Juan ocupa los folios 65-93. La versión castellana se encuentra en la edición de BERGUA, *Los evangelios apócrifos*, t. III (Madrid 1934) Bien pudiéramos decir que es la interpretación más pueril y fantástica del misterio.

(21) Apud TISCHENDORF, l. c., pág. 113-123.

(22) BOVER, S. J., l. c., pág. 102.

(23) PIROT, *Supplement au Dict. de la Bible*, t. I, col. 483-484, 653.

Jugie (24) está la de que no pueden colocarse los apócrifos en época anterior a la segunda mitad del s. v. Bastará recordar que Wright editó unos fragmentos siríacos del *Libellus de exequiis B. V. M.*, tomados de un códice ms. del s. v que, probablemente, no sería el original.

Una de las mayores dificultades que presenta la determinación exacta de la cronología de los apócrifos es que éstos, llamados por San Jerónimo «Secretiores libri», no solían ser obras destinadas a la publicación; y que se conservaban a menudo como propiedad de quienes se reservaban el privilegio de dar a conocer su contenido cómo y cuándo a bien les parecía. De ahí precisamente viene el que las historias contadas en tales libros se narrasen *aliter aliterque...*

Mas para todos ellos, en general, vale el argumento que nos suministra la Heortología, es decir, el de la fiesta de la Asunción. «La Assomption naissait comme tant de autres fêtes, du cycle des apocryphes», exclama Renán (25). Y añade «La fête de l' Assomption au II siecle! la méprise est plaisante; aucun critique catholique ne lui avait donné cette antiquité». Veamos si Renán habla con razón.

En primer lugar, hay que corregir el juicio de Keller: «Primum exemplum certum festivitatis in honorem Matris Dei peractae, quod hucusque potuimus probare, in encomio Theodori (s. c. Petrensis) in S. Theodosium circa annum 500. Ibi enim narratur in monasteriis Palestinae quotannis memoriam Deiparae summa cum celebritate peractam, ad quam omnes fratres convenerunt» (26).

Se refiere, pues, al milagro que dejó consignado Teodoro Petrense en la vida de San Teodosio Cenobiarca (27). Multitud de peregrina-

(24) JUGIE, *La mort et l'assomption de la Sainte Vierge*, (Studie Testi 114, Città del Vaticano, 1944). Esta obra ha revolucionado el tema asuncionístico. Es un trabajo de largos años de investigación y de una erudición pasmosa, que quiere ser algo así como la Historia dogmática del gran privilegio mariano. Dificilmente se encontrarán testimonios o documentos nuevos que el autor no haya utilizado o incorporado a su obra; pero difícilmente también podrá aceptarse la interpretación histórica y teológica que hace de los mismos, la nueva tendencia metodológica que corre a través de todas sus páginas. Hay en ellas un empeño que resulta altamente hipercrítico y minimista.

(25) RENAN, *Orig. du Christ.*, t. V., pág. 513.

(26) KELLNER, *Heortologie*, 1911, pág. 172.

(27) H. USENER, *Der heilige Theodosius*, Leipzig 1890, pág. 144. Teodoro Petrense fué el primero en contar este milagro en la vida de San Teodosio (can. 520), y refiriéndose a la fiesta dice: «Secundum calendarium semel quotannis memoriam Deiparae celebramus». Tanto TILLEMONT (*Memoires pour servir a l'histoire*

nos acudían ya entonces a Getsemaní para conmemorar el triunfo de María, de tal manera que los monjes del monasterio que allí había apenas si bastaban para señalarles lugar en las mesas, y sólo un milagro del Santo Abad Teodosio pudo alimentar a tanta gente (28).

Hay que corregir algo, decíamos, esta opinión. Pues, como consta por el apócrifo de Wright, ya a mediados del s. v se celebraba en Siria la fiesta «*Memoriae Beatae*.» como verdadera fiesta de la Asunción. En el apócrifo siro de Lewis, que se conserva en un manuscrito de fines del s. v o principios del s. vi, posterior por tanto al editado por Wright, los Apóstoles al regresar de la Asunción ordenan una triple «*Memoriam annuam*» de la Bienaventurada Virgen: el 8 de enero la Memoria de su muerte; el 15 del mes Iyar (entre abril y mayo) otra Memoria en que se le encomienda a María la siembra y fecundidad de los campos; y el 13 del mes Ab (agosto) la tercera Memoria para implorar la bendición de los frutos en sazón. Una de estas Memorias, *Μνήμη τῆς θεοτόκου*, se celebraba con toda certeza a mediados del mes de agosto.

Esto mismo viene a confirmar Jacobo el de Sarug (451-521) cuya homilía métrica prueba la existencia de la fiesta de la Asunción en Siria a mediados del s. v. El Padre Jugie, que ya en 1926 había puesto sus dudas sobre la autenticidad de esta poesía (29), apoyado en la autoridad de Assemani (30), niega que demuestre la existencia de la fiesta litúrgica. Pero la inscripción que hay en el cód. 43 de San Marcos Hierosolomitano (s. XII-XIII), lleva consigo la marca de la verdad histórica: «*Ejusdem sancti domni Jacobi sermo de transitu Dei Genitricis Mariae, cum de ea quaereretur in συνέδῳ, stante ipso in*

ecclesiastique, I, 1946, n. 16) como Bäumer (*Histoire du Breviaire* I, pág. 267) han interpretado también el testimonio del Petrense en el sentido de fiesta anual de la Dormición y Asunción de la Virgen. Pero el P. Jugie (l. c. pág. 82-83), trata de negarlo: «Ce q'on célèbre, c'est la maternité divine, c'est la part prise par la Mère de Dieu à la oeuvre du salut des hommes». Según él, la *Memoria B. M.*, como fiesta de la Asunción se deriva de otra fiesta primitiva del Adviento (ante Natalem Domini) en la cual, por no decir nada la tradición acerca de la muerte de la Santísima Virgen, se celebraba su virgínea maternidad, con la intención, —eso sí—, de celebrar su «*Diem Natalem*», esto es, su entrada en la Iglesia Triunfante. Y todo esto para negar la muerte de María, o sea, para defender su tesis «*De raptu B. M. V.*» Pero no hay necesidad de hipótesis donde hablan las fuentes documentales.

(28) *Act. Sanct.*, Jan. I, pág. 690 n. 31; cf KELLNER, *L'Anno Eccl.* pág. 202.

(29) P. O. 1.º, pág. 308, nota 4.

(30) *Biblioth. Orient.* t. I, pág. 340.

aede sancti domni Cyriaci martyris in urbe Nisibi, feria quarta die decimo quarto mensis augusti». De ahí deduce Baumstark como cierto que los versos de Jacobo de Sarug fueron destinados a la fiesta del 15 de agosto. Todo el poema demuestra la ocasión que ofrecía el día de la fiesta en que se inspira. Más de once veces repite la anáfora: «Hoc die.,»

Esta convergencia de testimonios nos lleva a la conclusión de que a mediados del s. v se celebraba ya la fiesta de la Asunción. Y, contra la opinión de Jugie, empieza ahora a estimarse que esas piezas siríacas, al estilo de la que después hizo Juan de Tesalónica, han sido compuestas con motivo de la fiesta. ¿No parece indicarlo así esa determinación litúrgica que hacen los Apóstoles en el apócrifo de Lewis? No son los apócrifos los que han dado origen a la fiesta de la dormición, como quería Renán; sino que precisamente han pretendido suplir con datos legendarios de edificación la sencillez del hecho de la muerte, conmemorado en la fiesta. Ni, en realidad, es la tradición la que se apoya en los apócrifos, sino que los apócrifos son la expresión popular de una tradición sencilla y objetiva. Por eso, termina lógicamente el P. Faller: «Festum Assumptionis medio quinto saeculo jam celebratum et apocryphis propagatum supponit traditionem quae praecedet medium saeculum quintum, quaeque fides Assumptionis B. V. M. cum corpore et anima, apocryphis et festo propagata, jam continebatur» (31).

Nos asiste, además, otra razón para decir que la fiesta de la Asunción existía ya en el s. v. «No se puede poner en duda», dice el mismo Kellner (32), pues la celebraban los nestorianos y monofisitas que en aquel siglo se separaron de la Iglesia, a raíz de los concilios de Efeso [431] y Calcedonia [451]. Este es uno de los argumentos que con frecuencia, aunque siempre con las debidas precauciones, esgrimen los teólogos para probar la antigüedad de una doctrina; en Teología Sacramentaria, por ejemplo, más de una congruencia se basa en la estabilidad que han conservado las iglesias cismáticas después que se separaron de la Iglesia Católica. Al P. Jugie (33) le parece «spécieux, mais il n' est pas solide». Pero, evidentemente, si la Iglesia Católica hubiese introducido en su liturgia la fiesta de la Asunción de la S^{ta} Virgen después de la ruptura, ellos no la hu-

(31) FALLER, S. I, op. cit.

(32) KELLNER, *Heortol.* pág. 168.

(33) JUGIE, op. cit., pág. 173.

biesen aceptado. Ni tampoco si la introducción hubiera sido reciente. Por el contrario, hubiesen tenido a mano, sobre todo los nestorianos, un buen pretexto para justificar la separación. Ahí están para dar fe entre los apócrifos del grupo siríaco la *Historia Benedictae Virginis Mariae* o leyenda nestoriana de la Asunción (34) y entre los apócrifos del grupo copto la *Oratio de Dormitione Beatae Mariae Virginis, auctore Theodosio Alexandrino*, que contiene la tradición monofisita (35).

No hemos tratado de enjuiciar el valor de la prueba heortológica ni de la liturgia en general —«órgano el más perfecto del magisterio ordinario de la Iglesia», como dijo Pío XI—, en cuanto concreción externa de las normas de fe o expresión de las normas contenidas en el depósito de la revelación. Sólo hemos tratado el problema de la fiesta de la Asunción, que se celebra tanto en Oriente como en Occidente desde tiempo inmemorial (36), para determinar algún tanto la antigüedad de los apócrifos, que sirvieron para propagarla por todas partes. Y con el P. Faller, podemos dejar establecida la siguiente conclusión: «Versus finem saeculi quinti litteraturam apocrypham de *Transitu B. V. M.*, qua festum Dormitionis propagabatur, adeo iam fuisse diffusam ut in occidente versiones eius latinae circularent».

No incumbe a nuestro propósito el examinar, en particular la antigüedad de todos y cada uno de los apócrifos asuncionistas. Pero sí hemos de fijarnos en las cuestiones que ha suscitado el Ps-Melitón. «Notandum est —comienza advirtiendo el P. Faller— hoc apocryphum omnium simplicissimum, nondum de ecclesia vel de festo Mariae loqui, ita ut iam ex hac ratione probabilis sit ejus conscriptio ante medium saeculum quintum, quo et basilica iam supra sepulcrum edificabatur, et festum Memoriae B. V. M. celebratur» (37). Efectivamente, en esa época estaba ya descubierto el sepulcro de Nuestra Señora en el Valle de Getsemaní, y ante él, los devotos y peregrinos

(34) Este apócrifo fué publicado por BUDGE en 1889.

(35) Este discurso fué publicado por ROBINSON y existe de él en dialecto sahídico una recensión católica, analizada y dada a conocer por el danés ZOEGA.

(36) Respecto a su primitiva institución, —consigna MARTIGNI en su *Diccion. de Arqueol.*, Fechas Fijas—, no existe ningún documento que venga a ilustrarnos; debemos, pues, considerarla como remontándose a los primeros tiempos, ya que figura en los más antiguos martirologios. «Lo que sí podemos afirmar, —añade BRAUM, S. I. en su *Diccion. Manual de Liturgia*—, es que esta fiesta vino de Oriente a Occidente».

(37) FALLER, l. c. pág. 61.

reconocían y proclamaban la Asunción gloriosa de María en cuerpo y alma a los Cielos.

Pasemos por alto la conjetura del P. Jugie, que basándose en el prólogo del Ps-Melitón, quiere hacer derivar éste del apócrifo siriaco de Wright. Se ha discutido no poco la autenticidad de este prólogo del Ps-Melitón que falta en el código que parece usar el mejor texto (38) y que, por eso mismo, no transcribe Tischendorf (39). Creemos con el P. Jugie que ese proemio en el que «Melitón, Obispo de Sardes, a los Venerables Hermanos de Laodicea» opone este relato al escrito herético de Leucio, es genuino, y pertenece a la Obra del Ps-Melitón y fué añadido por éste, para aumentar la autoridad de la misma. Parece, en efecto, poco probable que comenzase la relación de esta manera: «Igitur cum Dominus et Salvator Jesus-Christus...».

Nada hay en este prólogo que se refiera a un apócrifo siriaco, ni hay tampoco lugar a considerar la obra del Pseudo-Melitón, como la recensión católica de una obra herética (40). Sino que todo él se refiere a los escritos de Leucio, que... «plurima de APOSTOLORUM ACTIBUS in libris suis inseruit... DE DOCTRINA EORUM PLURIMA MENTIBUS EST, ASSERENS EIS ALITER DOCUISSE...». Sólo después de haber consignado esto y hecho referencias a las herejías de Leucio prosigue: «Nec solum sibi sufficere arbitratus est, VERUM ETIAM TRANSITUM B. M. V., GENITRICIS DEI, ITA IMPIO DEPRAVAVIT STYLO, UT IN ECCLESIA DEI NON SOLUM LEGERE, SED ETIAM NEFAS SIT AUDIRE».

Distingue, pues, y de una manera diáfana, entre los libros de Hechos Apostólicos escritos en forma herética por Leucio y el Tránsito de María tan depravado por su estilo impío, que no es lícito en la Iglesia de Dios ni leerlo ni escuchar su lectura. Y opone la fe católica, con lenguaje claro y preciso empleando la terminología teológica de su tiempo.

Ahora bien, ¿quién fué este Leucio? ¿en qué época vivió y escribió?

Se niegan algunos a admitir la existencia histórica de Leucio.

(38) In Veneto class. III cod. CLIII membr. saec. XIV.

(39) Hay que tener esto en cuenta para las citas, pues para Migne este prólogo es el cap. I.

(40) CAYRE, *De Sanctis XXV*: «El *Transitus* es un libro enteramente ortodoxo, sin que haya ninguna razón para considerársele como arreglo católico de un libro herético».

Pero de sus obras nos habla Focio (41), consignando sus herejías casi en los mismos términos que hace el Ps-Melitón al fin del prólogo. Y el Decreto Gelasiano [494] habla también del hereje Leucio, atribuyéndole muchas obras apócrifas: «Libri omnes quos fecit Leucius, discipulus diaboli» (42). Por otra parte el testimonio del Ps-Melitón no es, en esto, de menos quilates que el de cualquier otra fuente histórica (43).

El Ps-Melitón tuvo ciertamente ante la vista la obra de Leucio, «De actibus Petri, Johannis, Andreae, Thomae, et Pauli», que todavía Focio conocía cuatro siglos después. Y el Gelasiano (44), al hacer el inventario de la literatura nociva, menciona sin nombre de autor, entre los 41 libros condenados y todos ellos estigmatizados con la palabra de *apócrifo* (45) los *acta Andreae* y *Acta Petri* y añade: «Liber qui appellatur *Transitus* i. e. Adsumptio Sanctae Mariae, apocryphus». No menciona particularmente los *Acta Johannis*; y Capelle, siguiendo en esto a Zahn, opina que el *Transitus* atribuido a Leucio no era una obra separada, sino una relación contenida en el apócrifo *Acta Johannis*. Si así fuera, se explicaría la omisión que el Decreto hace del *Acta Johannis* designado suficientemente en el *Transitus Sanctae Mariae* que formaba parte de el (46). Otros opinan que con

(41) PHOTII, *Bibliotheca*, CXIV.

(42) MANSI, *Coll. Concil.* 8, 150; cf. THIEL, *Epistolae Romanorum Pontificum genuinae*, pág. 463.

(43) De los testimonios de los Padres acerca de Leucio: LECLERQ, *Dict. d'Archéol. Chret. et de Liturg.* s. v. Leucius.—cf. WILMART, *Studi e Testi* 59, 323: RIVIERE, «Rech. de Theol. aucien. et mediev.», 8 (1936) 5; WILLAP, «Rech. de Theol.» 9 (1937) 364.

(44) Se disputa si es verdaderamente del Papa Gelasio I (492-496) o del Papa Hormisdas, como asegura la Colección Hispana; pero no es de este lugar el ventilar los problemas que suscitan sus orígenes, ni el examinar los lugares que lo aproximan a un decreto análogo del Papa San Dámaso. Basta saber que presenta un catálogo de obras compuestas por herejes y cismáticos; o por autores sospechosos, incluidos Orígenes y Tertuliano y San Cipriano, condenándolos bajo anatema.—cf. BARDENHEWR, *Geschichte der altirchlichen Literatur*, IV, 1 (Freiburg 1924), pág. 266 s.; A. THIEL, *De Decretali Gelasii Papae...* Bromberg 1866, pág. 2-14.—LEPIN (Ev. apocr. p. 6, note) escribe: «Ce catalogue, dans sa fixation définitive, doit se rattacher au debut du VI siècle, mais les elements en sont beaucoup plus anciens, et une partie remonte même avant saint Gélase».

(45) «Notitia librorum apocryphorum qui nullatenus a nobis recipi debent».

(46) L. CAPELLE, *Les anciens recit de l'Assomption et Jean de Tessalonique*, en «Rech. d Theol. aucien et mediev.» 12 (1940) 209.—cf; «Ephem. Theol. Lovan.» 3 (1926) 42-44.

dichas palabras se condena el *Transitus* del Ps-Melitón; en ese caso, el libro se rechazaría en cuanto falsamente atribuído a Melitón, Obispo de Sardes; mas de ninguna manera se negaría con ello el hecho mismo de la Asunción (47). Observación esta que conviene tener en cuenta, como dice el P. Vittí: «*Ecclesiae proin damnatio si qua intercessit, non ideo omnia ac singula in illis pessumdare contendit; sed solum divinam illis auctoritatem, qua forsán apud quosdam fruebantur, denegat vel non utilem eorum lectionem fidelibus edicit*».

Las herejías contenidas en las obras atribuídas a Leucio podrían tal vez darnos alguna luz acerca de la época de su composición. El análisis de tan absurdas y pintorescas doctrinas lleva al P. Faller a la conclusión de que Leucio debió de vivir a mediados del siglo II. La tempestad que entonces se desencadenó sobre la Iglesia, dispersó en gran parte el acerbo hereditario de doctrinas, creando el ambiente propicio a esas herejías (48).

Ni que decir tiene, si se probase que el apócrifo herético que el Ps-Melitón impugna fuese verdaderamente de Leucio, y este Leucio el que a boca llena se proclama «discípulo de San Juan» y mereció en el Decreto Gelasiano el estigma de «discípulo del diablo», la posibilidad se convertiría en conclusión histórica, quedando definitivamente probada la existencia de la creencia asuncionista en los tiempos apostólicos. Pero esto es lo que hasta la fecha falta y no ha podido históricamente probarse, como dice Altaner: «*Ein Traditionsbeweis lässt sich also, wenn man den Begriff 'historisch-theologische Tradition' in dem ursprünglichen Sinne weiter gelten lässt und nicht umdeutet, überhaupt nicht führen*» (49).

Pero demos un paso, procurando fijar algo más la antigüedad del

(47) A. BAUMSTARK, *Die Leibliche Himmelfahrt der allersel. Jung. frau*, en «*Oriens. Christianus*», 4 (1904) 390.

(48) Leucio afirmó que hay dos dioses: uno malo, el de los judíos, del que fué ministro Simón Mago; y otro, Cristo, que lo hace bueno:—Herejía de Marción.

Al mismo tiempo llámalo Padre e Hijo:—Monarquismo.

Ni verdaderamente se hizo hombre, sino que apareció como tal... ni Cristo fué clavado en la Cruz, sino que ótro hizo sus veces:—Docetismo.

Rechaza los matrimonios legítimos y afirma que toda generación es mala y procede del mal espíritu:—Montanismo.

Verdaderamente, estas herejías más bien son del s. II que del IV.

(49) B. ALTANER, *Zur Frage der Definibilität der Assumptio B. M. V.*, en «*Theologische Revue*», XLIX (1948) 138-140.

Ps-Melitón, que según hemos indicado, es en el mundo occidental el más divulgado y el más influyente de todos los apócrifos asuncionistas. «Il découle d'un récit qui, d'après Turnel, remonte au II.^e siècle» (50) Arrinconando esta opinión, recordemos lo que escribe Tischendorf, que hizo la edición crítica: «Pertinere autem librum de dormitione vel transitu Mariae non ad medii aevi sed antiquitatis chistinae monumenta certum est, quamquam ambigi potest utrum saeculo demum quarto an prius prodierit».

En cambio, el P. Jugie, no sin incurrir en contradicciones, lo lleva a mediados del siglo vi; «A quel époque fait-il le plaisir? Il existait déjà au debut du VII^e siècle, puisque Jean de Thessalonique le suit pas a pas et l'exploite dans une large mesure en composant son propre récit de la Dormition entre les années 610-630. Par ailleurs, comme il situe la maison de Marie au mont des Oliviers—«juxta montem Oliveti»—il doit être antérieur a la tradition jerosolymitaine fixant cette maison au Mont Sion. Il n'est donc pas téméraire de porter sa composition vers l'an 550» (51).

Concederemos de buen grado lo que dice respecto a que el Ps-Melitón es anterior a Juan de Tesalónica, que escribió entre los años 610 y 630; y anterior al fin del s. vi, es decir, a la tradición hierosolimitana que fija la casa de la Sma. Virgen en el Monte Sión, y no en el Monte Olivete como, a causa del más absoluto desconocimiento de la topografía, hace el apócrifo. Pero una determinación más precisa de su antigüedad, dependería de la cuestión del sepulcro de María, al que coloca el Ps-Melitón en el valle de Josafat. Ahora bien, el P. Jugie cree haber demostrado que la tradición del sepulcro de la Virgen en Jerusalén, o en sus cercanías, era ignorada (casi hasta el año 570! «Comme nous l'avons montré..., l'existence d'un tombeau de la sainte-Vierge à Jerusalem ou dans les environs est complètement ignorée de la tradition des cinq premiers siècles et jusque vers l'an 570» (52).

Claro está que esto contradice abiertamente a lo que había afirmado antes (53), de que el Ps-Melitón escribió hacia el año 550. ¿En

(50) *Diction de la Bible*, art. assumption.

(51) JUGIE, O. c. pág. 112.

(52) JUGIE, O. c. pág. 681. Ya en la pág. 85 había escrito: «La tradition de l'Eglise de Jérusalem, durant cette période (431-455), reste la même qu'au siècle précédent, en ce sens qu'on ne parle pas encore d'un tombeau de la Sainte-Vierge à Gethsémani ou ailleurs».

(53) JUGIE, o. c. pág. 112.

qué quedamos?—le interpela con razón el P. Faller—. ¿Antes de 570, porque precede a la tradición hierosolimitana, en la cual la casa de la Virgen se coloca en el Monte Sión; después del 570, porque ya conoció la otra tradición jerosolimitana que localiza el sepulcro de María en el Valle de Josafat? Ya se ve que esta cronología no puede sostenerse.

La cuestión de la edad del Ps-Melitón, dice el P. Faller, puede y debe resolverse con las razones internas que nos ofrece la misma narración: las herejías que pretende contrarrestar, los dogmas que defiende, su estilo, la gramática, etc. Este estudio le lleva a la conclusión de que todos los indicios internos del Ps-Melitón latino concluyen en los finales del s. iv. Si este apócrifo no es más que una versión, el original griego desaparecido tendría que haber sido escrito antes. Lo cual en cierta manera se confirma porque el libro *Panarion* de San Epifanio, ya supone que «algunos» habían afirmado que María estuvo siempre bajo los cuidados de San Juan; y tratado, además, con cierta seguridad de la muerte y sepultura de María, como hace el Ps-Melitón. Luego ya existió antes de San Epifanio el ejemplar griego del mismo: «Ergo etiam apocryphis saltem ad medium saeculum IV conducimur», concluye certeramente el P. Faller.

He aquí los resultados a que ha podido llegar la investigación. «E de advertir que no que respeita á cronologia das fontes, ainda está muito por facer», como dice el P. Montalverne (54). No deja, por cierto, de ser loable el afán de los que, estirando los textos cuanto es posible, buscan la manera de llenar el vacío de los primeros siglos, hasta enlazar la creencia asuncionista con los tiempos apostólicos. Pero una tesis no puede fundarse nada más que en conjeturas e hipótesis; porque el más elemental sentido crítico nos impedirá suscribirla, máxime teniendo en contra suya el silencio no ya de los apóstoles y de sus primeros discípulos, sino también el de los apologistas que, defendiendo contra los herejes la virginidad de María y su dignidad excelsa, nunca recurren a un elemento que hubiera tenido, en su argumentación, potísima importancia.

(54) MONTALVERNE, O. F. M., *O silencio dos primeiros seculos sobre a Assunção*, en «Verdad y Vida», n. 21-23 (1948) pág. 88.

Composición literaria de los apócrifos

«El estado actual de la cultura histórica, ha escrito González Blanco, permite trazar exactamente un cuadro de la aparición, proceso evolutivo y desaparición a mano armada de los apócrifos en general» (55). Pero lo cierto es que todavía no se ha estudiado a fondo ni explicado suficientemente el origen redaccional de los apócrifos asuncionistas, resultando imposible con los datos que actualmente poseemos determinar si existe o no un arquetipo común, ni siquiera la forma original o más primitiva de cada uno de los grupos establecidos. No se ha podido, por consiguiente, precisar con certeza el parentesco, la relación de dependencia y las mutuas influencias que puede haber entre los diversos grupos ni entre los diversos ejemplares de cada grupo.

La crítica, tanto literaria como histórica, tropieza con grandes dificultades que habrá que ir venciendo poco a poco. Todavía no contamos con la edición crítica de todos los apócrifos, trabajo erizado de dificultades como confiesa Tischendorf hablando del esfuerzo que le costaron los primeros pasos en este camino: «Harum litterarum quum ea sit ratio ut vix duo codices scriptura consentientes inveniantur, difficile est recte edere quae in pluribus fontibus haurienda sunt; si quid vero uno tantum ex codice petere licet, a vitiositate scripturae, qua libri ejusmodi praeter cetera conspicui sunt, vix minor edendi difficultas oritur... Alteri enim subsidii critici penuria, alteri codicum varietate atque discrepancia edendi laborem auxerunt» (56).

Para el P. Vitti tal vez haya que colocar en primer lugar la redacción cóptica: «Scripta haec apocrypha, quorum simplicissimam re-

(55) EDMUNDO GONZALEZ-BLANCO, *Los evangelios apócrifos*, ed. BERGUA, Madrid 1934: Esta es la edición de apócrifos que más ha circulado en lengua castellana; y el comentarista, que ha bebido en todas las fuentes racionalistas y tan amante se muestra del «Lotus bleu», a juzgar por lo que le entusiasman los textos de la Blavatsky, sólo pretende demostrar que los escritos canónicos no tienen más validez que los apócrifos. No ha querido enterarse de los inmensos trabajos que los sabios católicos han llevado a cabo en nuestros días, precisamente en ese campo de la literatura cristiana primitiva, demostrando cuán por encima, sobre una altura única e incommensurable, están los Evangelios canónicos que superan y dominan incomparablemente a toda la literatura apócrifa, no sólo por la antigüedad de su origen, sino también por el reconocimiento práctico de las iglesias y por su valor intrínseco.

(56) TISCHENDORF, *Apoc. Apocr.*, Prolegomena.

dactionem in copticis textibus invenimus in Aegypto probabilius exorta...» (57). Ya hemos insinuado cómo el P. Jugie ha pretendido derivar el Ps-Melitón del apócrifo siriaco de Wright. En 1933 publicaba Wilmart el antiquísimo *Transitus o adsumptio sanctae Mariae* que suplantaba al Ps-Melitón; el cotejo de ambos documentos ha dado lugar a estudios interesantísimos que han puesto de relieve la estrecha afinidad que entre ellos existe (58). El Ps-Melitón confiesa que se valió de las cosas transmitidas por Juan el Apóstol para confeccionar su libro: «Nos ergo, vobis petentibus, QUAE AB APOSTOLO IOHANNE AUDIVIMUS, Haec simpliciter scribentes vestrae fraternitati dixerimus» (59). Palabras que Tischendorf glosa diciendo: «Ad Johannem autem Ps-Melito ille provocans haud dubie ad eum librum provocavit quem plerique codices Graeci Johanni adscriptum esse testantur».

Para encauzar el problema, tal vez no baste con la clasificación que hemos establecido, por grupos lingüísticos o por tipos. Con ella no llegamos más que hasta el s. iv. ¿Y hasta ahí? En los siglos anteriores, ¿existió algún documento relativo a la Asunción? ¿Existió alguna tradición oral asuncionista que pudo haber influido en la composición literaria de los apócrifos conocidos?

Juan de Tesalónica alude a las *tradiciones locales*, a los *escritos heréticos* y a los *escritos verdaderos* sobre la Asunción. De las tradiciones locales dice que tuvo que purificarlas; y de los escritos asegura que los verdaderos fueron compuestos antes que los heréticos; «Cum ea quae ad Virginis consummationem pertinent, qui tunc adfuerunt accurate quidem... descripserint, quidam vero ex maleficis, qui postea exstiterunt haeretici, propriis zizaniis inmissis, scripta depravaverint» (60).

Esto haría sospechar la existencia de una fuente común, tal vez apostólica, de las tradiciones de las iglesias que, deformadas por el transcurso de los años, fueron luego recogidas en los relatos apócrifos que han llegado hasta nosotros. El P. Jugie se niega a admitirlo (61). Pero, esta sería la explicación más natural y verosímil. De-

(57) VITTI, I. c. en «*Verbum Domini*», V. —cf. M. RHODES JAMES, *The apocryphal new Testament*, Oxford 1924.

(58) I. RIVIERE, *Le plus vieux Transitus latin et son dérivé grec.*, en «*Rech. de Theol. aucien. et médiev.*», 1936.

(59) Prólogo, ML. 5, col. 1231.

(60) P. O. 19, 376.

(61) «L'on ne saurait partager le sentiment de Jean de Thessalonique, qui a

bió de existir una fuente común, con influjo en las iglesias que se fueran fundando. Esta fuente documental acabó por desaparecer. No obstante, pervivió en la memoria su contenido, se fué deformando con el tiempo y afloró luego en narraciones múltiples de un mismo hecho, con fondo común todas, pero con detalles muy diversos y hasta contrarios.

Sabido es que la literatura cristiana de los primeros siglos está llena de lagunas. Sabido es también que a mediados del s. II habían nacido ya algunos apócrifos, viniendo a ser casi contemporáneos de los últimos textos canónicos. ¿Qué es lo que ha pasado con casi todos ellos? En general, los escritos más antiguos han tendido a desaparecer. Sospechosos, sin duda, por su origen y por su utilización en círculos de mala reputación, han perecido en la ruina que amenazaba a los medios más o menos ortodoxos en que vieran la luz del día. Aun para los que nada heterodoxo contenían, el solo hecho de presentarse en concurrencia con los escritos canónicos les servía de acusación en una época en que la Iglesia comenzó a fijar la lista de los libros del Neotestamento y, para salvaguardar la fe, fulminó la condenación de toda esa literatura apócrifa. Ya el fragmento de Muratori se hace eco de esta justa severidad: «Fertur etiam ad Laodicenses (Epistola), alia ad Alexandrinos, Pauli nomine finctae ad haerese[m] Marcionis, et alia pura *quae in catholicam Ecclesiam recipi non potest*: fel enim cum melle miscere non potest» (62).

Cabe, pues, la posibilidad de que los documentos primitivos hayan desaparecido, como desaparecieron muchas obras de San Ireneo (63). Y que las bellas historias que ellos pusieron en circulación se conservasen en el corazón del pueblo. Y que luego manos piadosas las recogiesen en obras nuevas, en nuevas recensiones que se han reproducido hasta muy entrada la Edad Media, tanto en Oriente como en Occidente. Al lado de las recensiones, que conservaban todavía los rasgos más o menos distintivos de las obras primitivas, se colocarían los comentarios y las ampliaciones. El mismo fenómeno que dió origen a los ciclos épicos de la Edad Media se habría pro-

cru, —il le dit du moins—, à un recit primitif sur la mort de la Sainte Vierge, rédigé par les témoins oculaires de cette mort et des merveilles qui l'auraient accompagné».

(62) MURATORI, 1, 63-68.

(63) v. gr. su apología «Sobre la Ciencia», Cartas al presbítero romano Florino, a Blasto, a varios Obispos y al Papa Víctor sobre la controversia pascual, etc.

ducido aquí, al continuarse la pululación sobre el viejo tronco primitivo de una exuberante vegetación que hace desaparecer la huella original...

Pero, como decimos, los documentos de primera mano han desaparecido. Y nada, en absoluto, sabemos del documento embrionario que tal vez sirvió de base a los apócrifos asuncionistas, que tal vez dió origen al género. Nada sabemos de las primeras manifestaciones del mismo.

Por otra parte, ¿a qué ceñir la procedencia de un mundo literario tan vasto y tan complejo a los pobres y reducidos con términos de un documento común? Lo que la erudición va averiguando cada vez mejor es el *heterosoterismo* redaccional de toda esa literatura. Confírmalo el hecho de que llevan los escritos, de una manera más o menos voluntaria, más o menos directa, el sello de las convicciones religiosas de sus autores, del círculo a que pertenecían, del partido a que estaban adheridos, de su modo de sentir sobre las cuestiones contemporáneas, de sus previsiones para lo futuro, de su opinión acerca del porvenir hacia el cual debía marchar la nueva fe.

Adviértese, además, que los apócrifos carecen con frecuencia de unidad interna, estando formados por piezas yuxtapuestas (64), como es fácil observar en el «Protoevangelio de Santiago». En el estado actual muestran un grado de simetría y de coherencia que, indudablemente, no poseían en sus orígenes. Y a veces se aprecia el trabajo de lológrafos posteriores que han recogido todos esos elementos primordiales, distintos y sin lazo en sus orígenes, y los han enlazado en una especie de colección. Los fragmentos de que se componen estas recopilaciones evidentemente, no tienen el mismo origen ni igual valor. Ni eran todos de primera mano; eran, no pocas veces, sacados de fuentes turbias, o estaban alterados por eclipses de memoria, o corrompidos bajo la influencia de prejuicios y por la pasión de lo maravilloso.

En una palabra, no nos queda más remedio que recurrir a una tradición oral o «parádosis» que se propagó incesantemente y fué consignada por escrito en diferentes tiempos y lugares. La cuestión puede plantearse así: ¿Anteriormente a la tradición escrita de los apócrifos no hay que presuponer un estadio de tradición oral, que existiría entre los Apóstoles y los primeros testimonios escritos? Tal

(64) HILGENFELD, *Kritische Untersuchungen über die Evangelien Iustus*, 153-156.

suele ser el proceso de las leyendas populares, tal fué también el proceso de la tradición evangélica: la tradición oral precede en estos casos a la redacción escrita.

La leyenda popular suele propagarse extensamente por la sola transmisión oral y en cada región o en cada pueblo se va modificando de distinta manera y enriqueciéndose con nuevos elementos, dentro siempre de la identidad fundamental.

El P. Bover ha visto la confirmación de esta hipótesis en la moderna teoría de la historia de las formas (*die formgeschichtliche Methode*) que, a vuelta de graves errores, contiene un innegable fondo de verdad; pues si se ha aplicado mal para minar la verdad histórica de los relatos evangélicos, no deja por eso de ser apta para explicar razonablemente la composición literaria de los Evangelios, concretamente para solucionar el problema sinóptico, apelando únicamente a la tradición oral o catequesis evangélica. Pues bien, de análoga manera podría explicarse el problema de los apócrifos asuncionistas, discordemente concordes, por la unidad de la tradición original y por las variaciones de las tradiciones derivadas (65).

Se ve corroborada esta suposición por valiosos testimonios, como dice Carli (66). San Germán explícitamente dice que la Asunción fué revelada por Dios a los Apóstoles y por éstos predicada a los fieles. San Juan Damasceno apela a una tradición oral que, de padres a hijos, se remonta hasta los orígenes. San Gregorio de Tours en Occidente y Juan de Tesalónica en Oriente aseguran que la tradición asuncionista es independiente de los relatos apócrifos, que no hicieron sino deformarla. Independientemente de los escritos apócrifos, esta tradición se conservó viva y operante en la iglesia de Jerusalén, acreditándola ya el obispo Timoteo y el obispo Juvenal en la respuesta a Marciano con motivo del Concilio de Calcedonia.

El P. Jugie nos sale al paso para advertirnos: «Nous ignorions le contenu exact de cette tradition» (67). No creemos que nadie se empeñe en defender una tradición oral que venga a confirmar todos los pormenores descritos en y por los apócrifos. Pero esto no quiere decir en modo alguno que tal tradición no exista o no sea la fuente cristalina de donde radicalmente emanó toda esa literatura asuncionista.

(65) BOVER, S. J., *Los apoc. y la trad. asunc.*, p. 103.

(66) CARLI, *La morte e l' Assunzione di Maria Sma. nelle omelie greche dei secoli VII-VIII*, Roma, 1941.

(67) JUGIE, l. c., p. 610.

Sin ella, dada la aversión que para esta hubo, jamás se hubiera generalizado la creencia en la Asunción de María que, al decir del mismo P. Jugie, se impone por sí misma: «C' est une vérité qui s' impose pour ainsi dire d' elle même a notre croyance» (68). Y resultaría un enigma la explosión repentina de los entusiasmos asuncionistas en los s. vi y vii. Y quedaría, sobre todo, por explicar la aparición de los apócrifos: no sólo la identidad de fondo, sino también sus diferencias. El hecho de coincidir v. gr. en dar por ocurrida la muerte de la Virgen, no se explica si no es admitiendo una tradición anterior que se ven obligados a poner como base de sus descripciones legendarias, sin poder elegir otro camino. La superfetación de leyendas fué de esta manera sobreponiéndose a los datos concretos que constitufan el patrimonio transmitido de generación en generación.

Ahora bien, si esa tradición ha existido siempre, desde luego tiene que haber sido en Jerusalén. Pues en Jerusalén murió la Stma. Virgen, en casa del Apóstol San Juan. Nadie estimará como pura casualidad o mera arbitrariedad la singular coincidencia de que los apócrifos asuncionistas, en general, se presenten como obra de San Juan el Teólogo o de alguno de sus discípulos. Pero lo que ahora importa subrayar es que esa tradición, que efectivamente se mantiene candente en Jerusalén, no es una conjetura, más o menos verosímil, sugerida por los sentimientos de una piedad poética. La crítica más severa y menos sospechosa de prevención reconocerá en ella las garantías más serias de autenticidad, al ver cómo se remonta hasta los apóstoles. A esta tradición Jerosolimitana se refería ya el historiador Nicéforo Calixto al relatar los sucesos que acontecieron a la muerte de la Madre de Dios (69). Y contenía, más o menos, los siguientes puntos: muerte de María en Sión, presencia de algunos apóstoles, sepultura en Getsemaní y asunción al cielo poco después.

En la tradición, concluyamos, en esa tradición que el análisis científico viene también a descubrir en el trasfondo de todos los apócrifos asuncionistas, está la razón inspiradora de estos escritos. Es el manantial de que brotaron. Los apócrifos no han hecho más que airear y novelar una de las más dulces creencias de la comunidad cristiana, una de las tradiciones históricas más caras al corazón y a la piedad de los fieles, pero también de las más ciertas y de las más auténticas.

(68) JUGIE, l. c., p. 664.

(69) *Historia Eclesiástica*, l. II, cap. XX-XXIII; I, XV.

El valor histórico de los apócrifos asuncionistas

El P. Jugie dice de los apócrifos asuncionistas que su valor histórico es «absolument nulle». Así se expresan también los críticos historicistas: «Su valor histórico es nulo y su gran cantidad aúna sus diferencias narrativas y convierte la literatura evangélica en un verdadero caos. Pretender poner orden en este caos pareceme como empeñarse en meter en el puño un arrebatado río con toda la furia de su corriente» (70),

Por de pronto, todo el mundo habrá de reconocer a nuestros apócrifos algún valor como testigos de una creencia. Según acabamos de poner de relieve, la tradición es el punto de partida de esta abundantísima literatura; y la tradición es lo que en ella vive y palpita. Por eso, como dice Renaudin, los libros apócrifos pueden ser y son testigos de la tradición eclesiástica; la cual no nació de aquéllos, sino que más bien son ellos los que de dicha tradición traen origen, aunque ilegítimamente (71).

Pero ¿habremos de contentarnos con el testimonio histórico que nos dan sobre el misterio y nada más?

Cuando Juan de Tesalónica quiso introducir en su iglesia la fiesta de la Asunción, previó la objeción que sus feligreses podrían oponerle al recordar que semejante doctrina estaba basada en relatos apócrifos. La respuesta del Prelado fué no rechazar de plano tales escritos, sino advertir que la literatura apócrifa no inventaba una historia, sino que la revestía de circunstancias falseadas para darle viveza y elegancia (72). La tarea del teólogo o del obispo ha de consistir en consultar lo que la sana tradición y los escritos más verídicos nos atestigüen y, según ello, depurar el contenido de los apócrifos. Y este proceder de Juan de Tesalónica lo vemos después reproducido por Epifanio el Monje.

Hoy no pocos escritores se empeñan en llevar a cabo esta labor de expurgo y depuración, aprovechando los inmensos recursos de

(70) GONZÁLEZ-BLANCO, l. c., p. 98.

(71) RENAUDIN, *Assomptio B. M. V.*, cap. XIII, Turín-Roma 1933.

(72) Y declara a continuación el improbo trabajo que se tomó en expurgar tales escritos: «Haud mediocrem diligentiam jure impedimus, ut... proponeremus non quidem omnia, quae in diversis libris de ea (Virginis pausatíone) diversimode conscriptis nivenimus, sed ea tantum quae revera fuisse acta vereque evenisse memoriae proditum est, quae etiam locorum testimonium hactenus habent». (P. O. 19, 377-378).

que dispone y se vale la Crítica histórica. He aquí cómo piensan y proceden, así como las conclusiones a que han llegado.

Hay en los apócrifos, decía el P. García Villada, mucho aprovechable, pero también mucha leyenda, por lo que sus datos no se pueden tomar a ciegas, sin pasarlos antes por el cedazo de una crítica severa (73). «Haud incongruum hac occasione ducimus praenotare, —escribe también el P. Vitti—, apocryphorum in genere narrationes, licet multa simul congerant quae orientali indoli accensenda videntur, non ideo omnia plane conficta consignare; potest immo nonnihil in ipsis inveniri quod verum, historicum fideque dignum, aliunde fuerint quam ex exuberantis phantasiae sinu haustum» (74).

Es cierto que no todo cuanto hay en los apócrifos puede ser verdadero, pero esto no quiere decir que todo sea falso. En ellos puede encontrarse la verdad *deformada*. Y la labor del crítico no será la de negar la verdad, sino la de despojarla de toda deformación. La verdad neta será lo que quede después de haber despojado las narraciones de todos los detalles contradictorios e inverosímiles. Sobre todo si lo que queda es un fondo razonable y al mismo tiempo común a todos los escritos. Lo que interesa es conocer con toda precisión este fondo sobre el cual versa el problema de su verdad histórica.

Pero ¿esto es posible? ¿Cómo podremos llegar a este núcleo histórico, a este fondo de verdad? ¿Cómo separar el oro de la escoria? O para preguntarlo con palabras del mismo P. Vitti, «quid quaeras, potest ex hujusmodi saepe dissitis imo etiam pugnantibus testimoniis derivari?». Y, a renglón seguido, indica el camino; «Cum in istis quaedam inveniantur quae communia omnibus sunt, juxta inductionis legem neutiquam ad ipsos refundenda sed ut elementa *aliunde* percepta sunt agnoscenda: ex illa nempe sana traditione quam, etsi adduc minime exploratam, veluti *filius a patre* se fatetur Damasceno ab antiquis accepisse» (75).

El procedimiento es doble, explica el P. Bover: por eliminación y por comparación. En los apócrifos a poco que se examinen se descubrirán cuatro clases de elementos: episodios extraños y aun es-trambóticos; hechos milágricos o espectaculares; elementos cronológicos y topográficos inexactos; por fin, hechos enteramente normales. Descartando los tres primeros elementos como completamente

(73) GARCÍA-VILLADA, S. J., *Historia Eclesiástica de España*, t. I, 1.^a parte, p. 43.

(74) VITTI, I. C.

(75) DAMASCENO, *Hom. II in Dormit. B. M. V.*—MG 96,730.

fantásticos, podríamos retener el cuarto como posible o probable expresión de la verdad histórica.

Más práctico acaso resulte la aplicación del método de comparación. Al comparar los apócrifos entre sí, advertiremos en seguida las coincidencias y las discrepancias: algunas coincidencias en las líneas genetales y numerosas discrepancias en los episodios particulares. Si descartamos éstas y nos quedamos solamente con los elementos concordantes, hallaríamos el fondo común y podríamos ver si coincide con el de la verdadera tradición asuncionista,

Hemos de confesar que, a primera vista, no carece de seducción esta corriente de investigación y que, dejándonos arrastrar por la misma, hemos intentado hacer un estudio analítico del contenido de los apócrifos asuncionistas en un trabajo premiado en el Concurso Literario de la Revista RESURREXIT de 1948, llegando a la conclusión de que, aún siendo de origen incierto y pródigos en datos fantasmagóricos, contenían un fondo de verdad común a todos ellos. Hay unos cuantos hechos que se pueden dar por atestiguados: la dispersión de los Apóstoles, la muerte de la S^{ma}. Virgen, sepultura en el valle de Josafat y el traslado al Paraíso que supondría la resurrección previa y anticipada, como de hecho la supone verificada el Ps-Melitón. En cambio, sobre ninguna de las circunstancias que acompañaron a la muerte de la Virgen existe uniformidad, si no es sobre el hecho de haber muerto en Jerusalén y haber sido sepultada en Getsemaní. ¿Qué prodigios ocurrieron entonces? ¿En qué año, mes y día fué llevada al cielo? ¿Por cuánto tiempo permaneció su cuerpo en el sepulcro? He aquí otras tantas cuestiones dejadas a la libre discusión de los mortales y sobre las que la fantasía de los apócrifos se lanza a toda clase de conjeturas.

En una palabra, el fondo razonable, y al mismo tiempo común, es el de la muerte y el de la Asunción o traslado del cuerpo santísimo al cielo. Pero este no es, ni más ni menos, sino el fondo de una tradición constante y universal que existe en la Iglesia, paralela —si se quiere— con los apócrifos. «Il faut noter très specialment le fait, que appartient a la fois a l'histoire et au dogme de la resurrection de Marie et de sa glorification complète dans son ame et de son corps» (76).

Por otra parte, científicamente no está muy fundamentado este análisis, realizado como si dijéramos «a posteriori», proyectando sobre esa literatura toda la luz que arroja y despliega nuestra fe asun-

(76) DE LA BROISSE, *La Sainte Vierge*, cap. XII.

cionista. Ni, por depurados que se estimen los procedimientos, puede llegarse a conclusiones definitivas. Y, aunque éstas se admitan, nunca estaremos autorizados para deducir que los apócrifos han venido a ser, con la Liturgia, el eslabón que une los testimonios patrísticos de los s. vi y vii con la tradición apostólica. Hablar de entroncar los apócrifos asuncionistas con las tradiciones apostólicas es demasiado; y este desmedido afán que se manifiesta en algunos autores de hoy no está, a nuestro juicio, suficientemente justificado.

Convenimos, pues, en que los apócrifos de la Asunción han de ser tratados como los demás documentos históricos. Pero una vez precisado el sentido de cada uno, ordenados genealógicamente, señalada la fecha a que pueden remontar y las circunstancias en que pudieron ser escritos, hemos de contentarnos con el testimonio histórico que nos dan sobre el misterio, sin que sintamos la necesidad de ir más allá. Bonaccorsi ha sintetizado en pocas palabras esta actitud segura y cautelosa: «Il valore storico *diretto* degli apocrifi neotestamentari giunti sino a noi e generalmente nullo; assai grande invece quello *indiretto*, in quanto ci rivilano e ci fan, per così dire, toccar con mano gli statì d' animo, i sentimenti, le tendenze, gl'ideali, le correnti morali e religiose della cristianità antica, o di larghi strati di essa, completando o rettificando quanto possiamo ricevere da altri fonti, o addirittura supplendo al silenzio di queste» (77).

El valor teológico de los apócrifos asuncionistas

No vamos ahora a señalar la enorme influencia que la literatura apócrifa ha ejercido sobre el pensamiento cristiano, «sulla letteratura e sull' arte cristiana, e talora sulla stessa liturgia» (78). Ni el uso que la Edad Media hizo de todas esas leyendas históricas que inspiran la poesía bizantina y hasta alcanzan un eco en el Corán, y que acabarán en Occidente, después de diversos avatares, por ocupar lugar en la enorme compilación de Vicente de Beauvais «SPECULUM HISTORIALE», a donde irá a buscarlas Jacques de Vorágine para introducir las en la LEGENDE DOREE. Sin un estudio profundo de la literatura apócrifa primitiva o derivada resulta casi imposible comprender las obras de los grandes artistas medievales y renacentistas. Y puede esto decirse de una manera especial de los apócrifos que han tenido por centro y objeto a la Virgen María. Después de haber leído

(77) BONACCORSI, *Vangeli Aprocriti*, Firenze 1948, introduzione p. X.

(78) BONACCORSI, l. c.

los apócrifos asuncionistas, qué bien se entiende p. ej. el entierro de la Virgen de Giotto (79) o el Tránsito de Mantegna que se guarda en nuestro Museo del Prado (80). En una palabra, estos viejos textos han contribuido a llenar el mundo de imágenes en que nuestros antepasados han vertido una buena parte de su teología.

Las influencias de los apócrifos asuncionistas en la tradición son múltiples y presentan los más variados aspectos y pueden estudiarse desde diferentes puntos de vista. Así p. ej. al hablar de su antigüedad hemos advertido su influencia propagandística en cuanto a la fiesta de la Asunción. Mas, dejando a un lado todos esos aspectos que pudiéramos calificar de secundarios, nos limitaremos a indicar el influjo que han ejercido en el terreno de la doctrina, en la Teología de la Asunción.

De dos maneras podemos considerarlos a este respecto: en cuanto son orientadores y en cuanto son perturbadores. Es decir, en cuanto son ecos del pensamiento cristiano en la época en que se compusieron; y en cuanto, por haberse interferido en los testimonios más antiguos y auténticos de la tradición, determinaron las primeras vacilaciones sobre la verdad de la Asunción.

En el primer sentido son testigos, sospechosos ciertamente, pero cuyo acuerdo en lo fundamental no sólo nos puede colocar en el camino de hallar la verdad sino que, sobre todo, nos certifica la existencia de una tradición. En el otro sentido, es decir, en cuanto relatos desordenados y confusos, llenos de acomodaciones las más de las veces contradictorias entre sí, «escorias del período de enfriamiento del volcán apocalíptico», para emplear una frase rimbombante de Strauss, los influjos e interferencias y repercusiones de los apócrifos en el desenvolvimiento de la tradición han sido funestos para la causa de la Asunción.

No vamos a desarrollar por separado estos dos aspectos que en cierta manera corresponden a los dos elementos que se han fundido en la composición de los apócrifos: el tradicional, objetivo, que es

(79) Se encuentra en la Capella degli Scrovegni, Padua.

(80) «Un cuadro de cortas dimensiones, colocado como al desgaire en la sección de los pintores italianos, sin ningún aparato de supremacía presidencial... Tampoco llama la atención por la pompa o simpatía de color, por ninguna de las seducciones de la vivacidad... Pero yo te juro, amigo mío, que en esta tablilla livida se encierra una de las más puras realizaciones de la belleza que hayan conocido los hombres... No hay cuadro mejor compuesto que este en la antología de la pintura universal» (EUGENIO D'ORS, *Tres horas en el Museo del Prado*).

clara expresión de sus orígenes; y el subjetivo, fruto de la fantasía creadora de sus autores sobre los elementos que la tradición les aportara. Basta decir que la patrística oriental vino a esclarecer el primero y que la gran polémica medieval de Occidente vino a poner sobre el palenque la nefasta trascendencia del segundo.

Lo que importa determinar es qué papel desempeñan los apócrifos en la prueba de tradición. Si los teólogos en apoyo de una verdad suelen aducir tres suertes de argumentos —la Escritura divina, la Tradición cristiana, la razón teológica—, es natural que por estas tres vías pretendan demostrar la verdad de la Asunción. Y como argumento de Tradición se aducen ordinariamente los testimonios de los SS. Padres y las diferentes Liturgias orientales y occidentales que a partir del s. v celebran la Asunción de la Madre de Dios. A la Tradición se reducen el hecho de la creencia universal de los fieles en esta prerrogativa de María y también el testimonio de los apócrifos asuncionistas.

Este último es el argumento más nuevo y acaso el más interesante. Pero ¿qué valor tiene? San Agustín, que había rechazado con desprecio lo que él llamaba «deliramenta apocryphorum» (81), dice que, aunque hay en ellos algunas verdades, carecen de autoridad por las fábulas que contienen. San Jerónimo a su vez declaró que los escritos «no canónicos» no tenían para él la menor autoridad (82). Mas en nuestros días se ha pretendido revalorizar de varios modos la autoridad de estos relatos. Se dice que a través de ellos podemos recomponer en sus elementos esenciales el contenido de una tradición apostólica; que, por razón de su fondo histórico, son el puente documental que une los más antiguos testimonios patrísticos con la edad apostólica; que si no son testigos auténticos de la tradición apostólica, —tales únicamente pueden serlo la fe de la Iglesia y el Magisterio—, son testigos de esta fe de la Iglesia y de este Magisterio y por este camino, indirectamente, vienen a ser testigos de aquélla; que nos garantizan, en suma, el carácter histórico y teológico de la tradición asuncionista, como fuente de explícita revelación... «Sic etiam apocrypha si sunt auctoris catholici, reperiuntur fidei illius aetatis et traditionis oralis scripta testimonia, omissis piaë phantasiae inventis quibus veritatem exornant» (83).

(81) *Contra Faustum*, XXIII, 9.

(82) *Adversus Helvidium*, VIII.

(83) FALLER, op. cit., pág. 61.

Creemos que el origen apostólico de la tradición asuncionista no hay que buscarlo en una afirmación formal y explícita del *misterio*, ni de las circunstancias que le pudieron rodear, sino que está implícito en los «principios mariológicos» unidos a aquel otro de San Pablo: «En la medida en que fuéramos partícipes de la Pasión de Cristo, lo seremos de su Resurrección». Esto necesita alguna explicación.

En el s. vi la creencia de la Asunción corporal de María, guardada como perla en el seno de las tradiciones populares, hace repentinamente su aparición en Patristica. El silencio de los escritores eclesiásticos en los siglos anteriores queda suficientemente explicado, a la luz de la historia de los dogmas, con solo pensar que la Iglesia naciente hubo de consagrarse a combatir las herejías que surgieron en torno a la persona divina del Redentor. Todo su afán se concentra en eso, en la explicación y defensa de los dogmas fundamentales: en la enseñanza del misterio de la Trinidad y del misterio de la Encarnación; y en su defensa contra los ataques de los herejes que de distintas maneras los impugnaban. Esta preocupación impide que la Teología Mariana se especifique y desarrolle en los primeros siglos.

Con la Teología Trinitaria se enlaza la Cristológica que, sólo terminada de asentar aquélla, adquiere personalidad propia tanto en los errores como en sus condenaciones. Y con la de Cristo se enlaza la de María, especialmente su maternidad y virginidad perpetua, tomando carácter propio en la segunda mitad del s. iv, cuando hubo herejes que a solo Ella atacaban. Brotan entonces las primeras monografías en honor de la Madre-Virgen: en Occidente con los libros de San Jerónimo *Adversus Helvidium* [383], *Adversus Jovinianum* [393], *Contra Vigilantium* [406]; y con los libros de San Ambrosio *De Virginibus* [377] y *De institutione virginis* en que se presentaba a María como ejemplar perfecto de virginidad. En Oriente con la *Haeresis 78 contra Antidicomarianitas* [377] de San Epifanio.

A nadie, pues, debe extrañar el silencio asuncionista de los Padres de esta época, —escribe Bellamy—, ya que combatiendo contra los Docetas y Valentínianos que decían que el cuerpo de Cristo era celestial o sideral, y contra las colidirianas (84) que intentaron presentar a María como diosa, acaso debieron juzgar más oportuno callar sobre la Asunción corporal de la Bienaventurada Virgen para no dar ocasión a estos herejes de propagar sus errores (85).

(84) Se denominó así una asociación de mujeres de Arabia, porque ofrecían a la Virgen en sus actos de culto una torta pequeña, llamada *κολλούσις*, como si fuese una diosa. De ahí colirio, emplasto para los ojos, que recurre en Apocalipsis III, 18.

(85) BELLAMY, *Assomption de la S. Vierge*, DTC, t. I-2.^a

Ya en su tiempo lo advertía San Andrés Cretense cuando al dar la razón por la cual los teólogos de aquella época habían dejado tan pocos escritos sobre la muerte de la Virgen, dice: «Aquellos tiempos no permitían la exposición de estos asuntos. Pues no era conveniente que al empezar a escribirse el Evangelio e inmediatamente después de haber sido predicada la economía de la Encarnación se discutieran estas cosas que, en verdad, exigían más calma y estudio del que las circunstancias permitían» (86).

Por interna necesidad, en una palabra, por necesidad didáctica y crítica, no podía explicarse el dogma de la Asunción, que es la corona de los dogmas marianos, antes de que los fundamentos de la fe cristiana constasen de una manera inconcusa. Antes que la corona de la Madre tenía que resplandecer en todo el orbe la diadema divina y humana del Hijo, de quien dice el Apóstol que se hizo obediente... y por eso fué ensalzado y recibió el título de Señor y Rey (87).

Un análisis más profundo nos llevaría a la conclusión de que en esos cuatro primeros siglos se prepararon los fundamentos y fueron madurándose los principios en los cuales implícitamente se contenía la verdad de la Asunción. «Os principios teológicos que historicamente constituem o embrião da teologia da Assunção, encontram-se nos escritores ecclesiasticos desde a ideade sub-Apostolica» (88).

En los mismos apócrifos hallamos la prueba. En ellos adviértese enseguida la inquietud de una teología incipiente, el prurito de explicar el hecho que describen y de fundamentar en principios y de lasstrar con razones todas y cada una de sus aseveraciones. Y sería interesante pararse a ordenar todos esos datos doctrinales que tanto nos pueden ilustrar sobre las ideas religiosas que circulaban en el ambiente de aquella época. Así, por vía de ejemplo, estos pasajes del Ps-Melitón: «Domine, tu praelegisti hanc ancillam tuam fieri immaculatum tibi talamum... rectum esse ut, sicut tu devicta morte regnas in gloria, ita resuscitans matris corpusculum tecum duceres eam laetam in caelum» (cap. XV). «Quae non sumpsisti corruptionem per coitum, non patiaris resolutionem corporis in sepuichro» (cap. XVI). Como se ve, no solamente se indican aquí la muerte, resurrección y ascensión al cielo de María, sino también aquellas dos verdades reveladas en las que se contiene, como en germen, desde el principio de la tradi-

(86) *Sermo de Dormitione B. M. V.*, MG. 97.

(87) *Philipp.* II, 8-9.

(88) MONTALVERNE: *O silencio dos primeiros séculos sobre a Assunção*, en «Verdad y Vida» (1948) 101.

ción hasta la plenitud de la teología mariológica del s. vii, la fe en la Asunción: la unión completa que hay entre la victoria en la muerte del Hijo y de la Madre y la incorrupción absoluta del cuerpo virginal de María que excluye la corrupción del cuerpo en el sepulcro. «Hic est *nucleus* ille divinae revelationis quo flos et fructus assumptionis ab initio... implicite continebatur», observa atinadamente el P. Faller.

Todos esos principios estaban ya flotantes en el ambiente, latiendo en la creencia. Y cuando la Iglesia docente empieza a enseñar la Asunción gloriosa de la Virgen, nunca apela a la autoridad de los apócrifos sino a los principios de la Mariología que palpitaban en el seno de la tradición, es decir, a los principios infalibles que se habían recogido de labios autorizados.

«Esos principios no los inventaron los Padres del s. iv; los heredaron de siglos anteriores. Los encontramos ya en San Ireneo, en San Justino y algunos en el mismo San Ignacio de Antioquía. Las dificultades de los primeros errores, que obligaron a una teología casi exclusivamente cristológica, no pudieron impedir que juntamente, se fuera desenvolviendo, aunque con más lentitud, la Mariología. Esta floreció en el s. v con los dogmas de la divina maternidad y de la perpetua virginidad de María. Para decretarlos basta a los Padres de Efeso y de Constantinopla apelar a los escritos y tradiciones de los siglos anteriores. Un siglo más tarde culminaba la Mariología con la afirmación constante y unánime de la Asunción gloriosa de la Madre de Dios» (89).

Al fulgor de la Cristología fueron, pues, enunciados por vez primera esos principios mariológicos que comienzan a formularse explícitamente en el s. vi y que más tarde, en el s. ix, permitirán al Pseudo-Agustín librarse de las leyendas apócrifas y sistematizar en el mundo cristiano de Occidente, a la manera que San Juan Damasceno había realizado en Oriente, la teología de la Asunción. El Espíritu Santo, que guía a la Iglesia, quiso llevarla por este camino y poco a poco a la seguridad del misterio de la Asunción, como la ha llevado también al conocimiento de otros privilegios de María.

MANUEL GARCÍA CASTRO, Pbro.

(89) SOLÁ, S. J., *La Asunción en la Tradición patristica*, en «Est. Mar.» 6 (1947), p. 134.

DEFINIBILIDAD DE LA ASUNCION DE MARIA A LOS CIELOS

Ante todo es preciso fijar bien el sentido en que tomamos aquí la Asunción de María y las condiciones requeridas para la definición solemne de una verdad como dogma de fe por la Iglesia. Porque, sin esto, no es posible siquiera abordar esta cuestión, cuánto más dilucidarla y resolverla.

La Asunción de María a los cielos es hoy tomada en dos sentidos diferentes: sin que le precediera la muerte de María, o después de su muerte y resurrección. En el primer caso implicaría dos privilegios extraordinarios y distintos: el de la exención de morir, y el de la anticipada resurrección y glorificación del cuerpo. En el segundo caso sería uno solo: el de la resurrección antes del fin de los tiempos con la glorificación consiguiente, o sea, la resurrección gloriosa poco después de su muerte.

Ni que decir tiene que nosotros la entendemos aquí siempre en el segundo sentido, y no en el primero, que ni creemos fundado, ni mucho menos definible por la Iglesia. Así la entiende la Iglesia, como aparece en la liturgia de la fiesta de la Asunción, y así la entendió también siempre la fe del pueblo cristiano, tanto de ayer como de hoy, salvo raras excepciones, que propugnan la inmortalidad de la Virgen María.

Las condiciones para la definición dogmática de una verdad se reducen a dos: revelación y necesidad o conveniencia de tal definición. Claro que estas condiciones no son ambas de la misma naturaleza, ni tienen la misma importancia. La primera es esencial, como consta por la misma definición de la infalibilidad del Romano Pontífice (*Dénz.* 1839), y la segunda accidental. Sin la primera tampoco puede darse la segunda. No insistimos en estas nociones por suponerlas suficientemente conocidas de todos. Quiere esto decir que todo nuestro esfuerzo se ha de dirigir a probar, primero la revelación de la Asunción y, después, la necesidad o conveniencia, o las dos

cosas a la vez, de su definición dogmática. Con lo cual queda dicho también que nuestro trabajo se ha de dividir en dos partes:

I.—De la revelación de la Asunción.

II.—De la necesidad o conveniencia de su definición dogmática.

I

De la revelación de la Asunción

Una verdad puede estar revelada de dos maneras diferentes, expresa o formalmente, e implícitamente. Se dice que una verdad está revelada expresamente cuando lo está en sus propios términos, o en términos equivalentes, de tal modo que sin discurso propiamente de la razón podamos nosotros llegar a su conocimiento. Por ejemplo que Jesucristo es Salvador del mundo (I Jo. IV, 14). E implícitamente, cuando no lo está en sus propios términos o equivalentes, sino en otra verdad distinta que la incluye y que, por tanto, para llegar a su conocimiento es necesario el discurso de la razón. Así que el Padre y el Hijo son *un solo principio del Espíritu Santo con una sola y única espiración* (Dénz. 691) no se encuentra expresamente en la Sagrada Escritura, pero está incluida esta verdad en la de la igualdad existente entre el Padre y el Hijo, formalmente revelada (Jo. XVI, 15; XVII, 10; V, 30) y distinta de la primera. Y por eso enseña Sto Tomás que aun cuando la Sagrada Escritura dijera que el Espíritu Santo procede *sólo* del Padre, no obstante nosotros deberíamos decir, según el *sentido* de la misma Sagrada Escritura, que procede también del Hijo, y se podría definir, como de hecho está definido, que ambos son *un solo principio del Espíritu Santo con una sola y única espiración* (I P., q. 36, a 2 ad 1m). La distinción de estos dos modos de ser revelada una verdad no afecta substancialmente a su ser de *revelada*, debiendo en ambos casos ser tenida como dicha por Dios. Lo contrario sería caer en un materialismo absurdo de la revelación, indigno de Dios e incongruente con las limitaciones propias del lenguaje humano en que aquélla fué hecha.

Los órganos auténticos de la revelación divina son la Sagrada Escritura y la Tradición divina o divino-apostólica (Dénz. 783).

Pero hase de tener muy en cuenta que una cosa es la existencia de la revalación de una verdad y otra muy distinta nuestro conocimiento de la misma, Y así bien puede suceder que una verdad esté real y verdaderamente revelada y, al mismo tiempo, que nuestro co-

nocimiento de la misma sea muy imperfecto. Los escritos de los evangelistas y de los apóstoles no contienen todas las cosas hechas por Jesús (Jo. XXI, 25), ni *toda* la doctrina revelada fué consignada en los mismos (*Dénz.* 793). Y en la Tradición puede haber también verdades reveladas cuyo conocimiento, al menos de una manera firme y segura, nos sea particularmente difícil o imposible conseguir por razón de la debilidad e imperfección de los medios de conocimiento de que disponemos.

¿Está revelada la Asunción de María a los cielos? ¿De qué manera fué revelada, explícita o implícitamente?

Los teólogos que sostienen la necesidad de la revelación formal, al menos confusa, para la definición dogmática de una verdad, se han visto obligados a defender la revelación formal de la Asunción, cuya definibilidad como dogma de fe no tendrían más remedio que negar en otro caso en virtud de sus mismos principios. Y como esto no es posible, dada la fuerza verdaderamente arrolladora de la opinión de la Iglesia, de aquí que hayan acudido a la revelación formal de la Asunción como medio único de salir del aprieto en que les ponían las posiciones por ellos tomadas acerca de las condiciones requeridas para que una verdad pueda pasar a ser dogma de fe. Poco importa que Sto. Tomás diga que «la Sagrada Escritura no enseña la Asunción corporal de María a los cielos» (III P., q. 27 a 1),—explícitamente se entiende—si ahora es necesario afirmar otra cosa en vista de las supuestas exigencias para la definibilidad de una verdad. Y así estos autores se esfuerzan por encontrar en muchos lugares de la Escritura el *sentido formal* de la Asunción, que ellos necesitan para que sus teorías no fallen: en el proto-evangelio, en la salutación del ángel, en las palabras de Sta. Isabel a María cuando ésta fué a visitarla,... hasta en la mujer del *Apocalipsis*. Otros, en cambio, creen más prudente recurrir a una tradición divino-apostólica, aunque sea a través de los apócrifos, y a pesar de grandes pausas de silencio. Yo no sé si esta manera de fundamentar la definibilidad de una verdad, como dogma de fe, producirá en nuestros adversarios hilaridad o escándalo. Pero lo que me parece fuera de toda duda es que semejante argumentación no puede convencer a los mismos que la propugnan.

El sentido formal de la revelación se encuentra en la Escritura y en la Tradición divina o divino-apostólica. En cuanto a la primera, los estudios del A. y N. Testamentos que aparecen en este mismo número de la Revista, prueban suficientemente que no se puede ha-

blar de semejante cosa. Y aunque la tradición afirma universalmente la Asunción de María, no se puede olvidar que aquélla no comienza de una manera segura hasta el siglo séptimo y que no hay modo de soldarla firmemente con el testimonio de los Apóstoles. No es que neguemos la existencia de una tradición divino-apostólica acerca de la Asunción, que muy probablemente existió, ni tampoco el valor histórico que puedan tener los apócrifos, pero lo que nos parece fuera de toda duda es que no podemos afirmarla con seguridad por el solo testimonio, aun críticamente depurado, de unos escritos apócrifos que, en la forma actual, distan algunos siglos del origen de los hechos. Mucho menos aún podemos decir que una tradición apostólica basada en semejantes testimonios pueda servir de base para una definición dogmática. *¡Ne quid nimis!*

No contando con la revelación formal de la Escritura, ya explícita o confusa, ni con la garantía segura de una tradición divino-apostólica sobre la Asunción, para demostrar la revelación de ésta, presupuesto necesario para su definibilidad como dogma de fe por la Iglesia, no nos queda otro recurso que el sentido implícito de la revelación contenida en la Sagrada Escritura.

No es mucho lo que en la Sagrada Escritura se dice expresamente de María que nos pueda servir de fundamento para conocer el privilegio de su Asunción a los cielos. Fundamentalmente el contenido formal de la revelación acerca de Ella, en este sentido, se reduce a su maternidad divina. Pues todo lo demás, su virginidad, la plenitud de gracia, etc., son atributos de la Madre de Dios.

La maternidad divina puede tomarse en dos sentidos muy diferentes, abstracta, y concretamente, como es en sí misma con todas sus gracias y privilegios, y según es objeto de la misma revelación. En el primer sentido no significa más que la relación de maternidad, que en este caso es respecto de un Hijo que es Dios, con todo lo que aquella esencialmente requiere para su existencia. En el segundo expresa, además, todo lo que en la realidad acompaña a la maternidad divina según las disposiciones de la voluntad de Dios. Así considerada encierra, por tanto, en sí misma no sólo la relación de maternidad a un Hijo-Dios, con todo lo que esencialmente dice orden a ella y sin lo cual no puede darse, sino también todas las gracias y privilegios de que Dios quiso adornarla y enriquecerla en su existencia.

Es aquí, en la maternidad divina de María, concretamente tomada, o como objeto de las determinaciones de la voluntad de Dios, y como está contenida en la revelación de la Escritura, donde hay que buscar

la razón de todos sus privilegios, desentrañando bien el sentido implícito de su revelación. Y esto no es salirse de la revelación, sino adentrarse en ella por la puerta del sentido formal o explícito para descubrir todo lo que en ella nos comunicó el mismo Dios. Si hubiera testimonios explícitos acerca de la Asunción sería innecesaria esta obra de sondeo, pero a falta de ellos preciso es dejar de mariposear en frases aisladas de la Escritura, sobre todo si su relación con la Asunción de María es difícilmente comprobable, para concentrar toda nuestra atención en la realidad profunda y concreta de la Madre de Dios. «María, mater Jesu» (Mt. I, 18; Act. I, 14). En estas sencillas palabras está contenida la maternidad divina, dogma fundamental mariológico, no precisamente según la pobre concepción que nuestra mente pudiera formarse de ella, sino según las intenciones y disposiciones de la voluntad divina; la madre que Dios quiso y eligió para Sí, con todas las gracias, perfecciones y privilegios que la sabiduría de Dios concibió se habían de desarrollar en Ella en el tiempo y en la eternidad.

Las perfecciones de María son de un doble orden, estando unas contenidas en el ser entitativo de la maternidad divina, y dependiendo otras de la libre disposición de Dios según los juicios de su sabiduría infinita. Entre las primeras podemos enumerar, a manera de ejemplo, que María es madre del Verbo encarnado y no del hombre o de la naturaleza humana de Jesucristo, la pertenencia de María al orden hipostático, su dignidad relativamente infinita, etc. Como ejemplo de las segundas valgan la virginidad perpetua de María, la plenitud de la gracia, su preservación del pecado original, etc. Tanto unas como otras están contenidas en la maternidad divina *revelada* por Dios y contenida en la Sagrada Escritura, pero de muy diferente manera, las primeras como expresando el orden de la razón de Dios acerca de la maternidad esencial divina, y las segundas su querer respecto de la misma, constituyendo ambas conjuntamente el ser de la Madre de Dios contenido en la revelación.

Esta distinción de las prerrogativas y perfecciones de María es fundamental para nuestro conocimiento de las mismas. Porque para el conocimiento de las pertenecientes al primer orden basta la razón teológica una vez establecido el principio de la maternidad divina que nos suministra la fe. Y así son deducidas en teología por vía especulativa, y lo podrían ser de igual manera aún cuando la revelación nada nos dijera concretamente acerca de las mismas. En cambio, las del segundo orden no son cognoscibles por nosotros, como un *he-*

cho, por la vía especulativa de la razón teológica, sinó tan sólo en cuanto a su causa próxima, o bajo la razón de conveniencia, en grado sumo si se quiere, pero sin que podamos nunca llegar a la razón de hecho. Porque la razón teológica por vía especulativa se mueve dentro del orden esencial de las cosas, y por consiguiente de esta manera no puede captar lo que intrínsecamente no pertenece al orden entitativo de las mismas. Puede sí llegar a descubrir la mayor o menor conveniencia que algunas perfecciones o privilegios dicen con la maternidad divina, pero sin convertir nunca esta conveniencia en una esencial exigencia, y por tanto sin poder jamás percibir las como hechos concretos de la Madre de Dios.

Desde un punto de vista mucho más general hace Sto. Tomás esta misma división de las verdades reveladas. «In *esse divino* includuntur omnia, quae credimus in Deo aeternaliter existere, in quibus nostra beatitudo consistit. In fide autem *providentiae* includuntur omnia quae temporaliter a Deo dispensantur ad hominum salutem, quae sunt via in beatitudinem» (II-II, q. 1, a. 7). La diferencia respecto del caso que nos ocupa está en que para conocer los artículos de la fe, que en estos dos fundamentales están contenidos, son necesarias nuevas revelaciones, mientras que para conocer la inclusión de una verdad particular revelada en otra también revelada, después de cerrado el tiempo de la revelación con la muerte del último apóstol, no son necesarias nuevas revelaciones.

La Asunción de María a los cielos en cuerpo y alma gloriosos es, sin duda alguna, un privilegio mariano singularísimo, que depende de la libre disposición de la voluntad divina. Sto. Tomás así lo enseña también: «Quod aliquibus hoc sit concessum, quod eorum resurrectio non sit usque ad communem resurrectionem dilata est *ex speciali gratiae privilegio*» (In IV Sent., d. 43, q. 1 ad 3 sol. 1 ad 2m.). Porque absolutamente hablando la maternidad divina puede concebirse sin la Asunción de María a los cielos. Y no estando revelada expresa o formalmente en la Sagrada Escritura, ni constando tampoco, al menos con certeza, por una tradición apostólica, para llegar al conocimiento de su existencia con el grado de certeza que es necesario para poder afirmar teológicamente su definibilidad de fe, forzoso es deducirla de otra verdad revelada en la cual se halle contenida.

De cuatro modos distintos se ha intentado probar por vía especulativa la revelación implícita de la Asunción de María a los cielos: a) por medio de la maternidad divina en sí misma considerada; b) de

su Inmaculada Concepción; c) de la plenitud de gracia; d) de la corredención mariana. Ni que decir tiene que los argumentos primero y tercero son los más antiguos y más favorecidos de los teólogos anteriores a la definición de la Inmaculada, así como el segundo y cuarto de los teólogos de nuestros días, aunque sin preferir los otros dos. Examinemos, aunque sea brevemente, el valor y eficacia de cada uno de estos argumentos antes de pasar a exponer nuestro pensamiento sobre la cuestión.

Por la maternidad divina en sí misma considerada.

El argumento tomado de la maternidad divina se reduce, por una parte, a hacer ver la incongruencia tan grande de la corrupción del cuerpo de María, del que tomó su carne y su sangre el Salvador del mundo y, por otra, la suma conveniencia de que María, en cuanto a la gloria del cuerpo, no necesitara esperar el día de la resurrección universal. Y si una y otra cosa, miradas del lado de María, hacen completamente razonable su Asunción a los cielos en cuerpo y alma, miradas de parte del Hijo parecen convertirse en una exigencia imperiosa, puesto que en otro caso las relaciones entre ambos no serían tan perfectas como parecen exigirlo la misma perfección del amor del Hijo para con su Madre y la dignidad de Esta respecto del Hijo y sobre todos los demás mortales.

Indudablemente se toca aquí en lo vivo de la cuestión. Esta y no otra fué la causa que movió a Sto. Tomás a formular el siguiente principio de la transcendencia mariana: «rationabiliter creditur, quod illa, quae genuit Unigenitum a Patre, plenum gratiae et veritatis, prae omnibus aliis majora privilegia gratiae acceperit» (III P., q. 27, a. 1). O más brevemente: «credendum est ei (Mariae) collatum esse quidquid conferri potuit» (III Sent., d. 3, q. 1, a. 1). Y si aquellos justos de que nos habla S. Mateo en su Evangelio (XXVII, 52-53) resucitaron juntamente con el Señor, no es de creer fuera negado este privilegio a la Madre del Salvador. Y aun cuando este privilegio no hubiera sido concedido a ningún mortal, la misma dignidad altísima del cuerpo de María y el amor especialísimo del Hijo hacia su Madre santísima pedían le fuera concedido a Ella sobre toda creatura, tanto más cuanto que el amor de Dios es efectivo de todo el bien que quiere (I P., q. 20, a. 2). Por lo cual Sto. Tomás no vacila un momento en admitir la Asunción corporal de María a los cielos después de su muerte (III P., q. 27, a. 1; ibid. q. 83, a. 5 ad 8m; Opusc. super «Ave María»; IV Sent., d. 43, q. 1, a. 3 ad 2m).

No se puede negar la fuerza de este argumento que trata de resolver la conveniencia de la Asunción en una exigencia de las relaciones entre el Hijo y la Madre. Pero una cosa es la conveniencia de la Asunción y otra muy distinta su existencia. La primera es probada sin duda alguna suficientemente por medio de la maternidad divina; pero sin llegar nunca al hecho de su existencia. Porque desconociendo nosotros las disposiciones de la sabiduría divina, por las que estaba regulado el amor de Dios a su Madre santísima, no podemos convertir aquellas exigencias en una necesidad natural, ni tan siquiera moral, ni por consiguiente llegar al hecho de su existencia. Pues todo lo que Dios hace es conveniente, y si hubiera dispuesto que el cuerpo de su Madre no resucitara hasta el final de los tiempos también sería conveniente. Por eso en la enunciación del principio ya indicado dice Sto. Tomás que «credendum est», para indicar que carece de la fuerza necesaria para conducir a la realidad objetiva de esas gracias y privilegios en María, por lo cual se hace imprescindible el recurso a la voluntad, a la fe. Y de la misma manera expresa su asentimiento a su Asunción gloriosa a los cielos: «credimus enim quod post mortem resuscitata fuerit, et portata in coelum» (Super «Ave María»).

Y no siendo suficiente la maternidad divina para probar la existencia de la Asunción, tampoco lo es para demostrar la revelación implícita de ésta, puesto que aun cuando de hecho no existiera la Asunción seguiría guardando no obstante una relación de conveniencia con la maternidad divina absolutamente considerada.

Por la Inmaculada Concepción.

No pocos autores creen encontrar en el dogma de la Inmaculada un argumento poderoso en favor de la revelación de la Asunción y de su definibilidad de fe por la Iglesia. En sustancia su argumentación viene a reducirse a lo siguiente.

Tanto la corrupción del cuerpo después de la muerte como la resurrección al final de los tiempos son consecuencias del pecado original. La Virgen María fué exenta de éste. Luego también de la corrupción del cuerpo y de la demora en la resurrección hasta el juicio final.

Con el objeto de evitar malas inteligencias debemos advertir que nosotros admitimos con los que así razonan la revelación de la Asunción, así como también que toda verdad erigida por la Iglesia en dogma de fe pasa por el mismo caso al departamento de la revelación

formal o expresa. Porque ésa es la virtud de la definición dogmática al hacer de fe una verdad que antes no lo era y estaba sólo implícitamente revelada. No es que de no revelada haga que lo sea (pues en este caso no podría darse la definición), sino que, lo que para nosotros era sólo implícitamente revalado, pasa después de ella a serlo de una manera formal o explícita. Una vez habido esto en cuenta veníamos al examen del argumento antes propuesto.

En primer lugar este argumento prueba demasiado y, por tanto, no prueba nada. Porque también son consecuencias del pecado original la muerte, la pasibilidad, etc., de las cuales no obstante la Virgen no estaba exenta. Ni vale decir que la Virgen padeció y murió voluntariamente para asemejarse a Cristo, porque Jesucristo tomó *libremente* los defectos de naturaleza sin estar sujeto a ellos y María, aunque los aceptó voluntariamente, estaba sujeta a ellos por necesidad de naturaleza. La diferencia en cuanto a esto entre los dos es tan grande que por sí misma se impone.

Además, el contenido del dogma de la Inmaculada es que la Virgen María fué preservada en el primer instante de su concepción, en virtud de los méritos de Jesucristo y por especial privilegio de Dios, de *toda mancha del pecado original* (Dénz. 1641), y por consiguiente también de las penas personales del mismo, pero no de los defectos naturales después del pecado como son la muerte, la corrupción del cuerpo, la pasibilidad, etc. La Virgen aceptó después voluntariamente estos mismos defectos que la ley de su naturaleza le imponía, lo cual no quita para que real y verdaderamente estuviera sujeta a los mismos, aun cuando en Ella no tuvieran razón de *penas* por el pecado, sino tan sólo de defectos de la naturaleza. Porque la Virgen María era por naturaleza un individuo de la especie humana y, según la revelación, de la especie humana después del pecado (Mt. I, 1-16), y por tanto desposeída de los dones preternaturales con que Dios la había enriquecido al crearla.

La resurrección al final de los tiempos es una ley de la revelación divina impuesta por Dios a los individuos de la especie humana, supuestas las condiciones de nuestra naturaleza después del pecado. Jesucristo no fué un individuo *natural* de la especie humana sometida a estas condiciones, sino *libre*, que no estaba sujeto a ninguna de ellas. Si tomó algunas fué porque quiso. Y así, si murió fué porque así lo había dispuesto el Padre, y porque El lo quiso libremente, no porque naturalmente estuviera sometido a la muerte, ni a la corrupción, etc. Lo que no se puede decir de María. Y si bien es cierto que

la ley de la resurrección de los cuerpos el día del juicio universal admite excepciones, no lo es menos que éstas representan un privilegio singularísimo, muy distinto de la exención del pecado original, que no se puede afirmar como un hecho de ningún individuo de la especie humana, fuera de Jesucristo, a no ser apoyándose en la misma revelación divina o en motivos equivalentes. Mucho menos por la existencia de un privilegio de María, como es el de su Inmaculada Concepción, se puede probar la existencia en Ella de otro distinto e independiente, como es el de su Asunción gloriosa a los cielos en cuerpo y alma poco después de su muerte. Porque en este caso la existencia en María de un privilegio cualquiera arrastraría tras sí la de todos los demás.

Ya sabemos que en contra de esto se aduce el testimonio de Pío IX en carta particular a Isabel II. Dicho testimonio es del tenor siguiente: «Dubium non est, quin Assumptio, eo modo quo a fidelium communitate creditur, ex Conceptione Immaculata sequatur». (Hentrich-De Moos, *Pelitiones*, II, p. 883). Ya el caracter manifiestamente particular del documento resta mucha autoridad a este testimonio. Por otra parte, el Papa vincula este juicio sobre la Asunción a la común creencia de los fieles, sin hacerlo expresamente suyo. Y ya sabemos que en la interpretación de las verdades, no en el testimonio acerca de una verdad como revelada, absolutamente cabe error en los fieles. Además, esas palabras tienen un sentido muy distinto del que le dan ciertos autores. Pues no quieren decir precisamente que el privilegio de la Inmaculada Concepción sea causa de la Asunción de María de tal modo que, una vez concedido aquél, necesariamente se siga la existencia de la Asunción; sino que tan sólo expresan la *conveniencia* grande de que una vez que María fué preservada del pecado original, razón próxima de la retardación de la resurrección de los cuerpos, se le concediera también la resurrección gloriosa anticipada. No se trata, pues, en ellos, de que la Inmaculada sea causa de la Asunción en sentido propio y estricto, sino en un sentido amplio, en cuanto que la concesión de un privilegio mayor que remueve en un persona particular la razón de un mal en toda la naturaleza, cual es la prolongación de la resurrección del cuerpo hasta el juicio final, parece incluir la exclusión de este mal en esa misma persona, anticipándole la resurrección gloriosa del cuerpo, aún cuando un privilegio no tenga relación necesaria con el otro, ni sea propiamente causa del mismo, sino tan sólo, razón de la *conveniencia* del segundo supuesta la existencia

del primero. La causa verdadera de la existencia de ambos es sólo la voluntad de Dios, que lo mismo pudo conceder uno sin el otro, que los dos a la vez, o no conceder ninguno.

Y en este sentido no cabe duda que la Asunción se sigue de la Inmaculada Concepción, pues de esta manera la Inmaculada no expresa más que un título nuevo de la conveniencia de la Asunción de la Virgen María, distinto del de su maternidad divina. No demuestra más que la conveniencia, no la existencia o el hecho de la Asunción, ni por tanto su revelación implícita. Porque absolutamente es compatible el dogma de la Inmaculada sin la Asunción de María a los cielos.

Por la plenitud de gracia.

Que la Virgen fué llena de gracia consta expresamente en la revelación (Luc. I, 28). Y la Teología enseña que la plenitud de la gracia en María fué intensiva y extensiva conforme a la naturaleza y condición de su estado de Madre de Dios (III P., q. 7, a. 10 c. et ad 1m). Por eso es doctrina bastante común que sólo la gracia inicial de María superó a la de todos los bienaventurados del cielo y justos de la tierra conjuntamente tomados. En sentir de Sto. Tomás esta plenitud comprende no sólo la gracia santificante, sino también las gracias llamadas *gratis datas* (III P., q. 27 a. 5 ad 3 m). La Asunción es un privilegio extraordinario de Dios por cuanto implica la exención de las leyes generales de la corrupción y de la resurrección al final del tiempo.

Según esto se arguye de la siguiente manera para probar la revelación divina de la Asunción: Ninguna gracia faltó de hecho en María perteneciente a la condición de su perfección y estado. Más, si de hecho su cuerpo no fuera llevado glorioso a los cielos poco después de su muerte, carecería de una gracia que tanto parece convenirle y sin la cual no podemos concebir la perfección que le es propia según su condición de madre de Dios. Luego María subió al cielo en cuerpo y alma gloriosos, estando implícitamente revelada la Asunción en la plenitud de su gracia.

Nótese que en este argumento se trata de inferir el hecho de la Asunción, y no solo su conveniencia, de la plenitud de la gracia de María, como implícitamente revelado en ésta. Pero nótese al mismo tiempo que, para poder conseguir esto de una manera efectiva, era imprescindible saber antes con precisión hasta donde alcanzó esa plenitud de la gracia en María, y si esa plenitud se realizó en Ella

dentro de las leyes generales de la presente economía, o fuera de ellas, y hasta qué punto. Porque, siendo la plenitud de la gracia de María solamente *relativa* y no absoluta (III P., q. 7 a. 7 c. et ad Im; ibid. q. 27 a. 5), y no sabiendo hasta qué punto se verificó en Ella fuera de las leyes generales del presente orden sobrenatural, tampoco podemos conocer con certeza la existencia de los privilegios extraordinarios de que gozó, tanto más cuanto que la existencia y extensión de estos privilegios depende únicamente de la voluntad divina. Si de antemano supiéramos por otro camino que María gozó de ese privilegio no habría dificultad alguna en que lo razonáramos apoyándolo en la plenitud de su gracia, que ya sabíamos alcanzó hasta ahí, pero desconociendo los límites de esa plenitud relativa, y sabiendo por otra parte que este privilegio depende de la libre determinación de la voluntad de Dios, no podemos argüir por la plenitud de gracia de María para llegar al conocimiento de la existencia de su Asunción a los cielos.

En suma, que no conociendo nosotros exactamente el alcance ni los límites de la plenitud de la gracia de María, ni estando la Asunción requerida *esencialmente* por el estado y condición de la Madre de Dios, sino dependiendo este privilegio, como el de la Concepción Inmaculada, de la voluntad divina, nos es imposible a nosotros inferir con certeza semejante privilegio de la plenitud de la gracia de María.

Añade, sin embargo, a las anteriores una nueva congruencia de la Asunción. Pues la que, como Madre de Dios, gozó en cuanto tal de tantas gracias y privilegios no había de carecer de éste que tanto le pertenece, teniendo así un sentido más pleno la plenitud de su gracia, aun cuando absolutamente no esté requerido por el mismo ser de la maternidad divina.

Por la Corredención mariana.

Hoy día es bastante común admitir la corredención mariana en la cual se funda otro argumento en favor de la Asunción y de su revelación divina. Este argumento puede formularse así: María obtuvo juntamente con Jesucristo, y dependientemente de El la victoria sobre el pecado, cuyas consecuencias fueron, entre otras, la muerte y la resurrección al final del tiempo. Luego María no debió morir, ni esperar al día del juicio universal para ser glorificada en cuanto al cuerpo. Si murió no fué precisamente porque estuviera obligada a la muerte, sino para conformarse con la de su divino Hijo, y por esto

misimo debió también ser llevada al cielo poco después de su muerte en cuerpo y alma gloriosos, El paralelismo existente entre Jesús y María así lo pide, el cual así como se dió en la victoria sobre el pecado así también debfa existir en la resurrección gloriosa.

Varias son las observaciones que pudiéramos hacer a este argumento. Nos limitaremos a tres solamente.

Sea la primera que es poco procedente tratar de probar la revelación de la Asunción por otra doctrina acerca de la Virgen cuya revelación aún se discute, cuya naturaleza no está todavía bien definida, y que, desde luego, no goza de un grado de certeza tan grande como la Asunción. En Teología, si se quiere hacer labor eficaz, no hay más remedio que proceder de verdades de fe, o que sean completamente ciertas, pues las conclusiones toman toda su fuerza de las premisas de donde proceden. Todo lo que no sea esto sólo puede dar lugar a probabilidades y conjeturas, nunca a certezas, como se requiere cuando se trata de la definibilidad como dogma de fe de una verdad,

Pero es que, además, ese argumento prueba también demasiado y, por tanto, no prueba nada. Porque si la Virgen no debió esperar a la resurrección general para disfrutar de la gloria del cuerpo, por el triunfo que había obtenido con Jesucristo sobre el pecado, tampoco debió morir, lo que a todas luces es falso, pues su muerte no era necesaria, como la del Hijo, para la redención del género humano, según las disposiciones de la voluntad divina. La asimilación con el Hijo, a que acuden los partidarios de esta manera de pensar para explicar la muerte de María, en realidad no tiene un valor apreciable, pues para que lo tuviera sería necesario probar antes por la revelación que la muerte de María estaba también exigida por Dios, juntamente con la de Jesucristo, para la salvación de los hombres. Lo que aún no se ha hecho, ni creemos se hará. No, la redención no es una restitución de la naturaleza al estado de justicia original, ni una liberación de la muerte física, ni en la Corredentora ni en los redimidos, sino de la muerte espiritual causada por el pecado en el hombre. Liberación de la muerte espiritual que lleva consigo también una superación de la muerte física en la resurrección de los cuerpos en el tiempo señalado por Dios. Además que una asimilación con Jesucristo en la muerte, sin estar obligado a ella, y sin causa que la justifique, es poco inteligible. Y si María debfa morir, como de hecho murió, porque tal era la ley de su misma naturaleza, ¿por qué había de resucitar antes que los demás, si la resurrección de los cuerpos al final

del tiempo es también una ley impuesta por Dios a los individuos de la especie humana? ¿Por ser Ella Corredentora de los hombres?

Efectivamente, Jesucristo resucitó al tercer día después de su muerte, y poco después subió a los cielos en cuerpo y alma gloriosos. Ni S. Pablo, ni Sto. Tomás explican la resurrección de Jesucristo precisamente por su cualidad de redentor, sino por razón de la humildad de su pasión y por ser El causa ejemplar de nuestra resurrección. El pensamiento de S. Pablo está claro en su epístola a los de Filipo II, 8-9, I a los de Corinto XV, 20, y a los Colosenses I, 18.

Sto. Tomás se plantea en la *Suma Teológica* la cuestión si Jesucristo mereció en su pasión ser exaltado (III P., q. 49, a. 6). A la cual contesta, después de suponer la noción general de mérito que importa cierta igualdad, asentando primero un principio general el cual aplica después a Jesucristo. El principio es el siguiente: «cum aliquis ex sua injusta voluntate sibi attribuit plusquam sibi debetur, justum est ut diminuatur etiam quantum ad id quod sibi debetur». Y por el contrario, «cum aliquis sibi ex justa voluntate subtrahit, quod debebat habere, meretur, ut sibi amplius superaddatur quasi merces justae voluntatis». La aplicación de este principio a la exaltación de Jesucristo es evidente.

«Christus autem in sua passione seipsum *humiliavit* infra suam dignitatem, quantum ad quatuor. Primo quidem quantum ad passionem et mortem, cujus debitor non erat. Secundo, quantum ad locum, quia corpus ejus positum est in sepulchro, et anima in inferno. Tertio, quantum ad confusionem, et opprobria, quae sustinuit. Quarto, quantum ad hoc quod est traditus humanae potestati... Et ideo per suam passionem meruit exaltationem quantum ad quatuor. 1.º Quantum ad resurrectionem... 2.º Quantum ad ascensionem in coelum... 3.º Quantum ad consesum paternae dexteræ, et manifestationem divinitatis ipsius... 4.º Quantum ad judiciariam potestatem»...

Tratando después en concreto de su resurrección señala como causas de ella las siguientes: «Primo quidem ad commendationem divinae justitiæ, ad quam pertinet exaltare illos, qui se propter Deum humiliant... Quia igitur Christus propter caritatem, et obedientiam Dei *se humiliavit* usque ad mortem crucis, oportebat, quod exaltaretur a Deo usque ad gloriosam resurrectionem... Secundo ad fidei nostræ instructionem, quia per ejus resurrectionem confirmata est fides nostra circa divinitatem Christi... Tertio ad sublevationem nostræ spei, quia dum videmus Christum resurgere, qui est Caput nostrum, speramus et nos resurrecturos... Quarto ad informationem vi-

tae fidelium... Quinto *ad complementum nostrae salutis*, quia, sicut per hoc quod mala sustinuit, *humiliatus est moriendo*, ut nos liberaret a malis; ita glorificatus est resurgendo, *ut nos promoveret ad bona* (III P., q. 53 a. 1).

Y más adelante explicando por qué la resurrección de Jesucristo fué gloriosa expone las causas siguientes: «Primo quidem, quia resurrectio Christi fuit *exemplar, et causa* nostrae resurrectionis, ut habetur I ad Cor. XV, 20. Sancti autem in resurrectione habebunt corpora gloriosa... Unde cum causa sit potior causato, et exemplar exemplato, multo magis corpus Christi resurgentis fuit gloriosum. Secundo, quia per *humilitatem passionis* meruit gloriam resurrectionis... Tertio, quia anima Christi a principio suae conceptionis fuit gloriosa per fruitionem divinitatis perfectam. Est autem dispensative factum, ut ab anima gloria non redundaret in corpus, ad hoc quod mysterium nostrae redemptionis sua passione impleret. Et ideo, peracto hoc mysterio passionis, et mortis Christi, statim anima in corpus in resurrectione resumptum suam gloriam derivavit; et ita factum est corpus illud gloriosum» (III P., q. 54 a. 3).

Ya en otra parte había dicho Sto. Tomás que la *conformidad* con Jesucristo así como no es suficiente para constituir a ningún miembro de la Iglesia en cabeza del Cuerpo místico, así tampoco por razón de esta misma *conformidad* a ninguno es *debido* que la resurrección de su cuerpo preceda a la de los demás, puesto que sólo la resurrección de Jesucristo es causa ejemplar de nuestra resurrección. Merecen citarse sus palabras, «Quamvis inter membra Christi sint quaedam aliis digniora, et magis capiti conformiora, non tamen perlingunt ad rationem capitis, ut sint causa aliorum, et ideo ex conformitate ad Christum non debetur eis quod eorum resurrectio praecedat resurrectionem aliorum, *quasi exemplar exemplatum*, sicut dictum est de resurrectione Christi, sed quod aliquibus hoc sit concessum, quod eorum resurrectio non sit usque ad communem resurrectionem dilata est ex speciali gratiae privilegio, *non ex debito conformitatis ad Christum*» (In IV Sent. d. 43, q. 1, a. 3, sol. 1 ad 2m.).

Es decir, las razones fundamentales de la resurrección gloriosa de Jesucristo al tercer día después de su muerte fueron, según Santo Tomás, en primer lugar la justicia divina, y como causas próximas el mérito de la resurrección por la humillación de la pasión y el ser Jesucristo causa ejemplar de nuestra resurrección. Por eso en Jesucristo se debieron dar, según expresión de S. Pablo, las primicias de la resurrección (I Cor. XV, 20). En ninguno de estos lugares se-

ñala el Angélico Doctor como causa de la resurrección de Jesucristo su cualidad formal de Redentor, en cuanto tal. Si además se tiene en cuenta que esta cualidad convenía por razón muy diversa y en grado sumamente inferior a la Corredentora, en la que tampoco se halla la de ser causa ejemplar de nuestra resurrección, se comprenderá fácilmente que la otorgación de este privilegio a María dependía principalmente de la voluntad divina y, por lo mismo, que la corredención mariana no es eficaz para probar el hecho de la Asunción, ni su revelación por Dios, aunque sí puede tomarse como argumento de congruencia en virtud del paralelismo entre Jesús y María.

En resumen, que la Asunción no está revelada explícita o formalmente, ni su revelación implícita se puede probar apodícticamente en la vía especulativa por medio de la maternidad divina, ni de la Inmaculada Concepción, ni de la plenitud de gracia, ni tampoco de la Corredención mariana.

¿No habrá algún medio de llegar al conocimiento cierto de su revelación divina, condición indispensable para que una verdad pueda ser definida dogma de fe? Indudablemente, y este medio es el sentimiento de la fe de los fieles.

EL SENTIMIENTO DE LA FE DE LA IGLESIA

Existe entre el entendimiento y la voluntad una diferencia fundamental en cuanto al modo de referirse y de tender a sus objetos respectivos, pues mientras el entendimiento trae las cosas a sí, la voluntad se inclina a las cosas como son en sí mismas. (*De Verit.* q. 1 a. 2; *De Pot.* q. 10 a 2 ad 11m., I. P., q. 16 a. 1). Puesto que el objeto propio de nuestro entendimiento son las esencias de las cosas sensibles, las cuales conoce por medio de especies abstractas, en las cuales se encierra toda la cognoscibilidad de aquellas de que es naturalmente capaz, siéndole imposible el conocimiento del singular como es en sí mismo. En cambio, el objeto de la voluntad es el bien, el cual se encuentra en las cosas como son en sí mismas, en toda su concreción y singularidad. Y esta misma diferencia se encuentra en los actos respectivos de una y otra potencia.

Síguese de aquí que nuestro conocimiento intelectual se desenvuelve fuera del orden puramente individual de las cosas en una región abstracta en la que se contemplan las esencias de las mismas, sus relaciones mutuas, y las de los conceptos que las representan entre sí y con las cosas. La voluntad, por el contrario, en sus diferentes actos se instala en el individuo, en el singular, fuera del cual

no se encuentra su propio objeto. Por eso Sto. Tomás, que tan alto proclama la supremacía del entendimiento sobre la voluntad, cuando se trata de los actos de ésta respecto de Dios, en la presente vida, no vacila en reconocer la superioridad de ellos sobre los del entendimiento, y así enseña que es más perfecto amar a Dios en este mundo que conocerlo (I P., q. 82 a. 3 c. et ad 3m; I-II, q. 66 ad 1m; II-II, q. 23 a. 6 ad 1m). Porque cuando las cosas son más nobles que nuestro entendimiento las achicamos al traerlas a nosotros.

Despréndese de lo dicho que cuando se trata del conocimiento intelectual de una cosa, o por vía especulativa solamente, muy bien puede suceder que haya en ella realidades que pasen desapercibidas a nuestra razón, consideradas como *hechos* de la misma cosa, aun cuando el entendimiento llegue a comprender perfectamente su conveniencia con ella, ya porque están fuera del orden esencial de esa cosa, ya también porque dependen de una causa extrínseca cual es la voluntad de Dios. Cabalmente esto es lo que sucede con la Asunción de María a los cielos. Porque la Asunción es una de esas realidades que no tiene conexión esencial con la maternidad divina en sí misma considerada. Sin duda que Dios, al elegir y predestinar a la que había de ser Madre del Redentor, la eligió y quiso así, es decir, exenta no sólo del pecado original, sino también de la ley general en cuanto a la resurrección y glorificación del cuerpo. Por lo tanto, en la revelación de la Madre de Dios está implícitamente revelada su Asunción a los cielos en cuerpo y alma. Y no constando ésta en la revelación de una manera formal o expresa, ni existiendo tampoco—al menos de una manera firme y segura—una tradición divino-apostólica acerca de ella, no nos queda otro recurso que la razón teológica para llegar a su conocimiento.

Por la vía especulativa ya hemos visto que no se puede llegar nada más que a la suma conveniencia de que la Madre de Dios, concebida sin pecado y llena de gracia, gozara del privilegio de la Asunción, pero no al *hecho* de la misma, ni, por tanto, al de su revelación implícita. Si al teólogo no le quedara otro camino para probar la Asunción de María tendría que declararse incapaz para demostrar de modo satisfactorio su revelación divina, condición indispensable para su definibilidad como dogma de fe. Pero ya hemos dicho antes que afortunadamente este camino existe el cual no es otro que el sentido de la fe del pueblo cristiano. Este camino se llama también por otro nombre de la vía afectiva, en contraposición al de la razón teológica especulativa.

Para entender bien esta vía preciso es recordar que el Espíritu Santo reside en los fieles, o para emplear la expresión de Báñez, «in corde Ecclesiae», derramando en ellos la efusión de sus dones por medio de la gracia, con todo el cortejo de los hábitos sobrenaturales de las virtudes teologales y de los dones así llamados del Espíritu Santo.

Todo hábito es proporcionado a su objeto (III Sent. d 25, q. 1, a. 1, sol. 2.^a ad 1m), al cual inclina (ibid. a. 2), y con el cual tiene cierta connaturalidad, siendo en nosotros fuente de un conocimiento experimental del mismo, muy distinto del conocimiento meramente especulativo. Y así el hábito sobrenatural de la fe, que tiene por objeto lo revelado por Dios, sobre todo cuando está influido por los dones de entendimiento y sabiduría, es causa en nosotros de un conocimiento de la verdad revelada que Santo Tomás denomina de diferentes maneras, todas ellas coincidentes en la manifestación de un conocimiento distinto del obtenido por medio de la razón teológica especulativa.

Estas denominaciones son las siguientes: «*per connaturalitatem*» (II-II, q. 45 a. 3); «*per contactum*» (I-II., q. 68 a 4 ad 3m); «*per modum inclinationis*» (I P., q. 1 a 6 ad 3m); «*per modum naturae*» (III Sent. d. 23, q. 3, a. 3, sol. 2 ad 2m), «*per affinitatem*» (III Sent. d. 35, q. 2, a. 1, sol. 1); «*per amorem*» (ibid.); «*per quamdam deiformem contemplationem*» (ibid. ad 1m); «*ad modum primorum principiorum*» (ibid. q. 2, a. 2, sol. 1); «*ex intimo sui*» (III Sent., d. 34, q. 1, a. 2); «*per viam voluntatis*» (In Boetium, de Trinit. q. 3, a. 1, ad 4m); «*per quandam unionem animae ad Deum*» (II-II., q. 45, a. 3, ad 1m); «*sine discursu*» (III Sent., d. 35, q. 2, a. 1, sol. 1, ad 1m); «*ex instinctu divino*» (I-II., q. 68, a. 1, ad 4m); «*per amorem*» (III Sent. d. 35 q. 2, a. 1, sol. 1); «*affectiva sive experimentalis*» (II-II., q. 97, a. 2, ad 2m); «*notitia experimentalis*» (I P., q. 43, a. 5, ad 2m); «*cognitio simplex et absoluta*» (III Sent. d. 35 q. 2, a. 1, sol. 1, ad 1m; II-II., q. 9, a. 1, ad 1m); «*quasi ex habitu*» (II-II., q. 9, a. 1, ad 1m); «*perceptio*» (I P., q. 43, a. 5, ad 2m)...

Basta la simple lectura de los nombres con que Sto. Tomás expresa el conocimiento de la revelación obtenido por medio del hábito de la fe, bajo la iluminación del Espíritu Santo, para ver que se trata de un conocimiento muy distinto del obtenido por medio de la razón teológica especulativa. Pues este conocimiento no es discursivo, ni abstractivo, ni formalista, sino intuitivo, experimental por cierta connaturalidad con el objeto, y afectivo, que mira, no a las esen-

cias abstractas y a las relaciones de sus distintas formalidades, sino a las realidades concretas e individuales en toda su integralidad. Por eso nada de particular puede tener que el sentido de la fe del pueblo cristiano, bajo la iluminación del divino Espíritu, capte realidades de una verdad revelada o aspectos de la misma que no estaban al alcance de la razón especulativa, ya por no pertenecer al orden esencial de la misma, ya también por la misma limitación de su punto de enfoque, que son las esencias o formalidades de una cosa abstractamente, o por las dos cosas al mismo tiempo.

Tal sucedió en el dogma mariano de la Inmaculada Concepción. El sentido de la fe del pueblo cristiano era tan sensible en este punto que se irritaba con sólo oír decir que la Virgen María hubiera estado sujeta, aunque sólo fuera por un instante, al pecado y a la potestad del demonio. «Et quomodo obsecro, dice Sto. Tomás de Villanueva mucho antes de la definición, non gloriabitur serpens, cujus ipsa fregit caput, si ea vel per instans vel per momentum habuit captivam suam? *Nollo audire, non tollerant aures nostrae* Virginem fuisse demonio subjectam, vel per instans, vel per momentum» (*Concio IV in Conceptione B. M. Virginis*).

Esta sensibilidad era tan grande que no pocas veces llegó a manifestarse violentamente contra los que se resistían, por motivos de razón teológica, a admitir tal privilegio de la Madre de Dios, Y aunque éstos no podían menos de reconocer esta irritable sensibilidad de la piedad del pueblo cristiano, no obstante no le concedían valor y seguían tan encastillados en sus razonamientos de las esencias y de las formalidades esenciales. Es bien significativo a este propósito el testimonio del insigne Melchor Cano: «Quod si propositionum obsonarum consonarumque iudicium Ecclesia in *vulgi* auribus collocasset, illam certe propositionem: «Beata Virgo peccatum originis a primo parente contraxit», male sonare et pias aures offendere iudicaremus. Illa enim audita, *vulgus* sine dubio *perstringitur, percutitur, torquetur*». (*De locis theol.* XII, c. 9).

¿Por qué esta diferencia tan radical entre lo que Melchor Cano llama vulgo, y de la parte selecta de los teólogos? No por otra cosa sino por el distinto enfoque de unos y otros acerca de algunos puntos importantes de doctrina teológica, el de la razón puramente especulativa que estudia las esencias y las relaciones esenciales de las verdades de la fe, y el del sentido espontáneo y sencillo de la fe del pueblo cristiano que mira a las realidades concretas de la misma fe, sin preocuparse de análisis ni de razonamientos de las mismas. Los

unos discurren, razonan y deducen; los otros afirman lo que intuyen sin discurrir, ni deducir. Y, por otra parte, la falta de comprensión en algunos teólogos especulativos para armonizar y coordinar estas dos formas de argumentación teológica tanto en su origen como en sus manifestaciones. Pues la una procede del discurso de la razón partiendo de la fe y se manifiesta en análisis y raciocinios, mientras que la otra procede del sentido de la fe bajo la iluminación del Espíritu Santo y se manifiesta en afirmaciones concretas y rotundas. El choque entre una y otra sólo puede darse en un espíritu por un fenómeno de miopía, no cuando existe comprensión y alteza de miras. En Sto. Tomás, a pesar de ser tan especulativo, jamás se produjo en su espíritu este choque entre la argumentación teológica por vía instintiva, afectiva o *quasi experimental* del sentido de la fe, y la especulativa de la razón. Antes por el contrario, nadie como él distinguió con tanta precisión y claridad estas dos formas distintas de argumentación específica y genuinamente teológicas.

No sólo no existe oposición alguna entre el sentido de la fe y la razón teológica especulativa, sino que mutuamente se completan y perfeccionan. Pues allí donde no llega la razón especulativa a fuerza de discursos y raciocinios, lo percibe el sentido de la fe concretamente bajo la acción del Espíritu Santo, sin necesidad de raciocinio alguno, y aquello mismo que la razón teológica alcanza algunas veces como una conveniencia, pero sin poder afirmarlo como un hecho, el sentido de la fe lo aprehende instintiva e intuitivamente como una realidad viva y lo afirma como un hecho.

A la razón teológica corresponde luego analizar y justificar las afirmaciones espontáneas del sentido de la fe, sin negarlas de antemano, ni despreciarlas. Si fuesen contrarias a los principios de la fe, su obligación es negarlas y oponerse resueltamente a su divulgación, pero estando conformes con ellos, aun cuando expresen un privilegio extraordinario de la gracia de Dios, si por otra parte este privilegio tiene fundamentos muy sólidos en la dignidad y perfección de la persona de quien se predicán, su deber es esperar a que se aclaren convenientemente y, después de aclarados, aceptarlos sin reserva.

Cuando el sentido de la fe llega a tener una expresión universal entre los fieles respecto de una verdad, en este caso, sus afirmaciones tienen por sí solas un valor tan grande, y si se quiere aún mayor que el de la razón teológica especulativa. Porque en último análisis se apoyan en la acción del Espíritu Santo que mora en los fieles por

medio de la gracia, y es el que los ilumina y mueve a hacerlas. Por eso mismo el sentido de la fe de los fieles es medio muy eficaz para el conocimiento y explicación de la verdad revelada. Y de ahí el gran valor que le han concedido siempre los teólogos *in actu signato*, aún cuando *in actu exercito* no siempre hayan sido consecuentes consigo mismos.

Así escribe el célebre autor de Locis: «in quaestione fidei *communis fidelis populi sensus* haud levem facit fidem» (I. V, c. 6 *ad ultimum argumentum*). Lo mismo enseña Gregorio de Valencia: «Es enim in definitionibus fidei habenda ratio *consensus fidelium*: quoniam et ii sane, quatenus ex iis constat Ecclesia, sic Spiritu Sancto assistente, divinas revelationes ac pure conservant, ut omnes illi quidem oberrare non possint» (*De fide*, l. 8, c. 9). Todavía mucho más expresivo está S. Alfonso María de Liguorio: «ex quo enim, *nisi ex communi fidelium sensu*, hauritur certitudo quod Deipara, saltem ante nativitatem fuerit sanctificata? Ex quo certi sumus quod eadem B. Virgo et anima et corpore fuerit in coelo assumpta? Si ergo de his nemo dubitat, quomodo dubitari potest de Conceptione Immaculata quam omnes fideles tenent ac defendunt» (*Theol. Moral.*, l. VII, n. 258). Es decir, que para S. Alfonso M.^a de Liguorio la Concepción Inmaculada de María, aun antes de ser definida por la Iglesia, es una verdad de la que no se debe dudar siquiera, porque así la enseña la fe universal del pueblo fiel. Tanta es la fuerza que este gran Doctor de la Iglesia concedía al sentido de la fe del pueblo cristiano.

No solamente eso, sino que el sentido de la fe del pueblo cristiano, cuando llega a ser universal, constituye por sí solo fundamento suficiente para la definición de una verdad como dogma de fe por la Iglesia. Porque, cuando es universal, está apoyado en la asistencia infalible del Espíritu Santo a su Iglesia, el cual jamás permitirá que yerre, ni crea como revelada una verdad que en realidad no lo sea.

Por eso es doctrina admitida por los Doctores y teólogos de la Iglesia, tanto antiguos como modernos, que basta que una doctrina sea tenida como revelada por la fe universal del pueblo cristiano para que pueda ser definida como dogma de fe. Aduciremos solamente algunos testimonios.

Sea el primero el del Doctor de la Iglesia S. Roberto Belarmino. Hablando del Canon de la Sagrada Escritura señala varias causas por las cuales la Iglesia puede definir los libros que a él pertenecen, y entre estas causas enumera el *consentimiento común y como el gusto del pueblo cristiano*. He aquí el texto: «Ecclesia potest decla-

rare qui liber sit habendus canonicus, et hoc non temere, nec pro arbitratu, sed ex veterum testimoniiis et similitudine librorum de quibus ambigitur cum iis de quibus non ambigitur, ac demum *ex communi consensu et quasi gustu populi christiani*» (*De verbo Dei*, l. 1, c. 10). Ahora bien, si el sentimiento del pueblo fiel tiene tanta parte en la declaración de la canonicidad de un libro inspirado, ¿cuánta más no ha de tener en la manifestación de un privilegio de la Madre de Dios, la cual tan al vivo se encuentra en el corazón de la fe del pueblo cristiano?

Para que una verdad pueda ser definida de fe divina es necesario que al menos se encuentre implícitamente revelada y que esta revelación sea ciertamente conocida antes de su definición. Y de una y otra cosa es criterio infalible el sentimiento universal de la fe del pueblo cristiano, bajo la iluminación del Espíritu Santo, el cual sólo tiene por objeto la verdad revelada. Suárez así lo afirma sin ambages de ninguna clase. «Ad Hanc definitionem (de fide) *satis est ut aliqua supernaturalis veritas in traditione vel Scriptura implicite contenta sit, ut crescente communi consensu Ecclesiae*, per quem saepe Spiritus Sanctus traditiones *explicat*, vel Scripturam *declarat*, tandem possit Ecclesia definitionem suam adhibere» (*In III. P. S. Thomae*, q. 27 disp. 3, sect. 6, n. 4). De donde se sigue que el sentido universal de la fe del pueblo cristiano es garantía suficiente de la revelación de una verdad y, por tanto, de su definibilidad por la Iglesia como dogma de fe.

Por eso enseña el Cardenal de Lugo que basta que acerca de una verdad exista el consentimiento universal de los fieles para que sin más pueda considerarse de fe y ser definida como tal por la Iglesia. «Aliquid potest constitui de fide per universae Ecclesiae consensum, quando omnes fideles conspirant in aliquo dogmate credendo, cum quo unanimi consensu non potest stare falsitas et deceptio, quia Deus assistit Ecclesiae, ne tota decipiatur» (*De fide*, disp. 1, sect. 13, n. 277).

A toda definición solemne de fe debe preceder la deliberación del Sumo Pontífice en la que se ha de certificar de que la verdad que se trata de definir como dogma de fe está revelada y de la conveniencia de su definición. Esta obligación del Papa es grave y afecta a la licitud de la definición, que ha de ser un acto prudente y no un acto temerario. Cuando el consentimiento de la fe del pueblo cristiano recae sobre una verdad, Ripalda llega hasta eximir al Papa de esta obligación. «Excipe casum in quo *omnes fideles, aut major et me-*

lior pars eorum, nempe theologorum omnium, ac juris canonici sapientium, conspirarent in credendum docendumve veritatem aliquam esse in sacris scriptis, aut traditionibus Ecclesiae communique doctrinae Patrum contenta, eamque existimationem scriptis et sermonibus publicis vulgarent, tunc enim posset Pontifex absque alio prae-vio examine eam veritatem definire de fide» (De fide, disp. 8, sect, 2, n. 24). Huelga todo comentario.

Entre los teólogos modernos citaremos solamente el testimonio del P. Marín-Sóla, por no alargarnos demasiado. «La Iglesia, dice el P. Marín-Sóla, no está ligada, para definir una verdad, ni al raciocinio de los teólogos, ni al sentimiento de los fieles, pues no es discípula, sino Maestra, tanto de los fieles como de los teólogos. Cualquier medio humano que la certifique de la existencia explícita o implícita de una verdad en el depósito revelado, es medio suficiente, para que, asistida por el Espíritu Santo, pueda definir esa verdad. Entre esos medios figura el *sentir* del pueblo fiel, tanto más que el raciocinio teológico; y a formar ese sentimiento contribuyen los *hábitos* de la fe, de la gracia, de la caridad, de las virtudes y de los dones de una manera connatural o sin raciocinio, tanto o más que contribuye la Teología especulativa por la vía de estudio y de raciocinio». (*La evolución homogénea del dogma católico*, c. 4, sec. 5, n. 218).

En la definición de la Inmaculada Concepción ha tenido parte muy principal este sentimiento universal de la fe del pueblo cristiano bajo la iluminación del Espíritu Santo, como consta por las palabras de Pío IX en la Bula dogmática *Ineffabilis Deus*: «Quam originalem augustae Virginis innocentiam, cum admirabili ejusdem sanctitate, praecelsaque Dei Matris dignitate omnino coherentem, Catholica Ecclesia, quae a Sancto semper edocta Spiritu columna est ac firmamentum veritatis, tanquam doctrinam possidens divinitus acceptam, et coelestis revelationis deposito comprehensam. multipliciter continenter ratione, splendidisque factis magis in dies explicare, proponere ac fovere nunquam destitit. *Hanc enim doctrinam ab antiquissimis temporibus vigentem, ac fidelium animis penitus insitam, et sacrorum Antistiticum curis studisque per catholicum orbem mirifice propagatam, ipsa Ecclesia loculentissime significavit cum ejusdem Virginis Conceptionem publico fidelium cultui ac venerationi proponere non dubitavit*». No sólo en la definición de la Inmaculada, sino que siempre la Iglesia reconoció el sentimiento universal de la fe del pueblo cristiano como un medio eficazísimo de conocimiento y ex-

plicación de la verdad revelada, y lo tuvo en cuenta en sus definiciones.

La Asunción de María a los cielos se encuentra en el mismo caso de la Inmaculada Concepción. La tradición del pueblo cristiano acerca de ella es más antigua que la referente a su Concepción Inmaculada, más universal, y apenas ha tenido contradictores, habiéndose manifestado tal vez por esta causa de una manera más tranquila y pacífica. Igualmente la institución de la fiesta de la Asunción es mucho más antigua que la de la Concepción, así como también la liturgia respecto de la misma y mucho más abundante su literatura cristiana acerca de ella. Catorce siglos de existencia ininterrumpida lleva esta tradición en el pueblo cristiano, sin contar los cuatro anteriores por la calidad de los escritos u oscuridad de los testimonios que han llegado a nosotros de aquella época. En esa tradición la fe del pueblo cristiano en la maternidad divina se halla indisolublemente vinculada a la de su Asunción a los cielos en cuerpo y alma después de su muerte. El pueblo cristiano y sus pastores y doctores no pueden vivir ni expresar de otra manera su fe en la Madre de Dios.

Hasta el siglo dieciseis es calificada por todos de *piadosa creencia* la doctrina sobre la Asunción, y así la califica constantemente Sto. Tomás siempre que habla de ella. En el siglo dieciseis comienza a recibir nuevas y más vigorosas censuras. Domingo Soto dice que «*pientissime credenda est*» (In IV Sent., d. 43, q. 2, a. 1). Melchor Cano califica de *petulante temeridad* la negación de la Asunción de María a los cielos. Citemos sus mismas palabras: «Beatam Virginem non esse in coelos cum corpore assumptam, licet fidei minime adversum sit, *quia communi Ecclesiae consensioni repugnat, petulanti temeritate diceretur*» (*De locis*, XII, c. 9). San Pedro Canisio, además de afirmar respecto de la Asunción que «*vim legis obtinet*», escribe acerca de ella lo siguiente: «Quae sententia jam saeculis aliquot obtinet ac piorum animis infixae totique Ecclesiae sic commendata est, ut qui Mariae corpus in coelum negant assumptum *nec patienter quidem audiantur, sed velut nimium contentiosi aut prorsus temerarii et haeretico magis quam catholico spiritu imbuti homines passim exsibilentur*» (*De verbi Dei corruptelis*, t. II, l. V, c. 5). Ambrosio Catharino tiene la Asunción por una verdad casi de fe y que, desde luego, la Iglesia puede definir cuando quiera. «Et ideo qui haec negaret, *non auderem dicere illum non esse haeticum, quamquam Ecclesia forte non condemnaret eum ut haeticum. Nec tamen Ecclesia pateretur eos qui sic dicerent, quum praesumptuose et scan-*

*dalose hoc facerent et schismaticae contra communem piorum sententiam et Ecclesiae tacitum consensum et solemnes celebritates. Si tamen Ecclesia haec jam facite recepta expresse probaret legitime determinando, sicut posset, non est dubitando quod omnes teneremur ea credere, et non credentes manifeste essent haeretici» (Annotaciones in commentaria Cajetani, l. IV, p. 289. ed. Lyon, 1542). Y Suárez: «est igitur nunc tam recepta hae sententia, ut a nullo pio et catholico possit in dubium revocari aut sine temeritate negari» (In III, P., S. Thomae, q. 37, a. 4, disp. 21, sect. 2, n. 9). En otra parte juzga la doctrina sobre la Asunción como *próxima fidei*, acercándose a Ambrosio Catharino. Son sus palabras: «Addi etiam potest exemplum de resurrectione ejus (B. Virginis), de gloriosa assumptione et de sanctitate nativitatis ejus: ex his enim aliqua sunt jam de fide, *alia vero sunt fidei proxima et nullus dubitat quin tandem possint definiri* (ibid. q. 27, a. 2, disp. 3, sect. 6, n. 4).*

Después de la definición de la Inmaculada esta fe en la Asunción, nunca disminuida ni amortiguada, se ha acentuado todavía más, y de todas partes sale un grito unánime pidiendo la definición solemne de la Asunción de María a los cielos. Tal es el sentido de los votos asunioncistas que de todas partes se dirigen al Sumo Pontífice, tanto del Episcopado, como de las diferentes Ordenes Religiosas, de las Universidades eclesiásticas y del pueblo cristiano. ¿Qué prueba todo esto sino que la Asunción de María es una prerrogativa de la maternidad divina, en la cual, por tanto, está implícitamente revelada, cuya realidad concreta percibe la fe del pueblo cristiano bajo la iluminación del Espíritu Santo que asiste a la Iglesia? ¿Puede darse mayor garantía de verdad y de certeza que la que posee este conocimiento espontáneo de la fe universal de la Iglesia fundado en la promesa infalible de la asistencia del Espíritu Santo? ¿Qué importa que la razón teológica especulativa, por sí sola, sea incapaz de llegar al conocimiento de la existencia de la revelación de la Asunción, si el sentido de la fe en la maternidad divina la percibe de una manera connatural e intuitiva mucho más segura e incommovible? Y esto mismo aprueba también la razón teológica especulativa, la cual afirmaba la suma conveniencia de la Asunción con la maternidad divina y hasta llegaba a proclamar su exigencia, aunque sin poder conocerla apodócticamente como un hecho, y reconoce al mismo tiempo en el sentido de la fe un medio seguro y eficaz para llegar al conocimiento de ciertas verdades reveladas que a ella no le es permitido alcanzar. De esta manera razón teológica especulativa y razón prác-

tica de la fe se dan el abrazo íntimo, fundiéndose en una afirmación rotunda y unánime de la revelación implícita de la Asunción en la maternidad divina, concreta e integralmente tomada y, por tanto, de su defilibilidad como dogma de fe.

Tal vez hoy día se pudiera ir más lejos y debiéramos afirmar que la Asunción de María a los cielos, después de su muerte, en cuerpo y alma, no sólo es una verdad definible, como dogma de fe, sino que que ya es de fe divina. Porque, según enseña el Concilio Vaticano, «fide divina et catholica ea omnia credenda sunt, quae in verbo Dei scripto vel tradito continentur et ab Ecclesia sive solemniter iudicio sive ordinario et universaliter magisterio tanquam divinitus revelata credenda proponuntur» (*De fide*, c. 3; Dénz. 1792). Pues la Asunción de María a los cielos no sólo es ya creída universalmente por la Iglesia discente, sino también enseñada por la Iglesia docente. Al menos para los que conozcan el valor y alcance de esta enseñanza del Concilio Vaticano y sepan, por otra parte, la extensión que actualmente tiene el magisterio ordinario de la Iglesia respecto de la Asunción, no habrá más remedio que decir que ésta es para ellos objeto de fe divina.

Aun en este caso la definición solemne de la Asunción es necesaria y conveniente. Necesaria, para que la Asunción como objeto de fe divina tenga un valor universal. Y conveniente, para la determinación exacta del objeto de esta fe, no dejándolo expuesto a malas inteligencias y arbitrarias explicaciones.

II

Necesidad y conveniencia de la definición

1.º Necesidad.

La necesidad de definir una verdad como dogma de fe puede ser de dos clases, negativa o positiva, o las dos cosas a la vez. Es negativa cuando acerca de ella existe algún error con detrimento de la fe el cual es necesario extirpar. Tal fué la necesidad de la proclamación solemne de la maternidad divina en el Concilio de Efeso contra la herejía nestoriana y contra todos aquellos que de una manera o de otra la rechazaban, negando implícitamente la divinidad de Jesucristo y el misterio de la Encarnación.

La necesidad es positiva cuando la definición de una verdad es necesaria para la existencia de otra ya de fe, sin la cual ésta no pue-

de sostenerse. Por ejemplo, la transubstanciación del pan y del vino en el Cuerpo y Sangre de Jesucristo, sin lo cual no puede darse la presencia real de Jesucristo en la Eucaristía.

De hecho casi siempre van unidas estas dos clases de necesidad en la definición dogmática de una verdad. Porque la Iglesia no prodiga estas definiciones sin urgente necesidad, y así la transubstanciación no se hubiera definido si Berengario no hubiera negado la presencia real, y los protestantes no la hubieran corrompido. Pero esto no quita para que estas dos clases de necesidad absolutamente sean distintas y pueda darse una sin la otra.

Tratándose de la Asunción no puede decirse que exista una necesidad negativa de definirla, porque la Asunción gozó siempre en la Iglesia de una existencia pacífica. Apenas ha tenido nunca contradictores, ni los que ha tenido fueron de tal condición que pusieran en peligro ninguna verdad de fe. La niegan todavía hoy comúnmente los protestantes, pero esta negación se deriva de su desenfoque general de la divina revelación y de su incapacidad radical para comprenderla. Y esta actitud inicial de los protestantes respecto de la revelación quedó ya totalmente sofocada con las definiciones del Concilio de Trento.

De la necesidad positiva ya no se puede decir lo mismo. Ciertamente que si nos referimos a una necesidad positiva de definir la Asunción porque de otra suerte perecerían, o no podrían sostenerse, otras verdades que ya poseemos de fe, así tampoco puede hablarse de tal necesidad. Pues la Asunción no tiene relación esencial con ninguno de los dogmas marianos ya existentes, y mucho menos con otras verdades de fe, cuya negación se seguiría de la negación de aquélla. Y por eso como hasta aquí se han creído todos los dogmas marianos y las otras verdades de fe, sin la definición de la Asunción, de igual manera podrían seguir creyéndose en adelante, aun cuando aquélla fuera negada por alguno o por muchos.

Más si se trata de una necesidad positiva para el pleno desenvolvimiento de las prerrogativas marianas de la maternidad divina de María, tal como aquélla se contiene en la revelación según las disposiciones de la voluntad de Dios, en este sentido no cabe duda que la definición dogmática de la Asunción es positivamente necesaria. Pues de otra suerte la maternidad divina carecería en nuestra fe de una prerrogativa que tanto influjo tiene en nuestras relaciones culturales con la Madre de Dios y nuestra como objeto de nuestra devoción en cuerpo y alma gloriosos en el cielo al lado de Jesucristo.

Pero esta clase de necesidad entra en la categoría de lo que, con más propiedad, se llaman conveniencias de la definición. Soamente tres quisiéramos anotar aquí.

2.º *Conveniencias.*

Sea la primera la de explicar todo el contenido de la revelación acerca de la Madre de Dios. Despues de las Personas Divinas, ninguna otra juega un papel tan importante en la vida crictiana como la de la Madre de Dios y Madre nuestra. La revelación explícita acerca de Ella no es muy abundante, pero los datos que nos suministra son muy ricos por las verdades que encierran. Todos están contenidos en la maternidad divina tal como Dios la ideó y quiso para Sí y se manifiesta en la revelación. Poco importa que no podamos llegar al conocimiento de todas estas verdadas por medio de la razón teológica especulativa, si la tradición apostólica es iambién fuente de la revelación, y el sentido de la fe viva de los fieles, cuando llega a manifiestarse universalmente en favor de una verdad, es un medio más poderoso y eficaz que el mismo de la razón especulativa para la explicación de aquella. La revelación hecha es inmutable, pero nuestro conocimiento de ella es siempre prògresivo. Nuestro objetivo ha de ser, valiéndonos de todos los medios a nuestro alcance, recoger todos los rayos de luz de la misma, por tenues que nos parezcan, a través de la tradición apostólica, de la razón teológica especulativa o del sentido de la fe del pueblo cristiano, para hacerlos converger después sobre la Madre de Dios, hasta iluminarla del todo, descubriendo los tesoros escondidos tras el velo de la revelación formal y explícita.

Ahora bien, sin la definición dogmática de la Asunción, la Madre de Dios no tendría en la fe de la vida cristiana todo el esplendor de la perfección que su dignidad reclama y que como tal le pertenece. Porque una Madre de Dios, convertida en polvo de la tierra su cuerpo, esperando el sonido de las trompetas en el día del juicio final, para volver a la vida en la resurrección gloriosa, y sometida de esta manera a la condición del común de los mortales, están en pugna manifiesta con su rango extraordinario de Madre de Dios y con lo que a una piden su dignidad sublime y excelsa perfección.

Aún más, la negación de este privilegio a María redundaría en detrimento del Hijo mucho más que de su propia Madre, si a Esta en orden a la vida y a la gloria del cuerpo no le hubiera sido concedido sino lo que a todos los demás mortales. Tacañería sería en el Hijo,

si El, que había recibido de la Madre la vida del cuerpo, no se la devolviera a Esta otorgándole la inmortalidad gloriosa de su cuerpo, poco después de la muerte, para así reinar con Ella en el cielo sobre todo lo creado. Las primicias de la resurrección del Hijo, en virtud del Primado que le pertenecía en la vida y en la gloria, debían extenderse de esta manera a la Madre por razón del primado que, en cuanto tal, tenía sobre los demás mortales. La asociación y analogía entre Jesús y María, en la obra de nuestra redención, no tendrían un sentido pleno si no se extendieran también a la resurrección y glorificación del cuerpo del modo dicho. Por eso, sin la Asunción no se concibe bien la dignidad de la Madre de Dios, ni su corredención, ni el lugar preferente que María ocupa en el plan divino. De aquí la necesidad de la definición dogmática de la Asunción para el pleno desarrollo y esplendor de la perfección de María en nuestra fe, en nuestro conocimiento y en nuestra devoción.

Otro de los motivos que urgen la definición dogmática de la Asunción es la necesidad de dar satisfacción al sentido universal de la fe de la Iglesia. Durante catorce siglos continuos viene éste manifestándose sin dificultad y sin oposición apreciable. Al principio aparece la fe en la Asunción como una manifestación espontánea de la fe en la Madre de Dios, que no podía padecer corrupción en su cuerpo después de la muerte, ni defecto en la gloria. Como se ve son las mismas razones que adujo siempre la teología especulativa para probar la suma conveniencia de la Asunción, las cuales aparecen ya desde un principio en la fe de los fieles como un contrafuerte inexpugnable contra toda tentativa de someter a María a la común condición de los demás mortales. El impulso positivo para afirmar como un hecho la Asunción de María a los cielos, después de su muerte, lo da el Espíritu Santo que asiste a la Iglesia y vive en el corazón de los fieles. Esta afirmación se extiende cada vez más en la Iglesia hasta hacerse universal, siendo recibida por los teólogos con entusiasmo, los cuales la reafirman, calificándola de «piadosa creencia», como hace Sto. Tomás (III P., q. 27, a 1), y la apoyan en los mismos fundamentos que le dieron origen en la conciencia de los fieles. Desde muy antiguo—siglo séptimo—entra en la liturgia con la institución de esta festividad y la dedicación de iglesias particulares esparcidas por todas partes...

Desde la definición de la Inmaculada esta «piadosa creencia» toma un auge extraordinario, y se desborda convirtiéndose en un clamor que pide en todas partes la definición solemne de la Asunción

como verdad de fe. Y todo espontáneamente, sin que nadie la fuerce, y sin encontrar obstáculos ni dificultades por ninguna parte, antes por el contrario con un aumento cada vez más grande de entusiasmo y de fe.

Este clamor universal de la Iglesia sólo puede encontrar satisfacción en la definición dogmática de la Asunción, y por eso también esta definición no sólo es sumamente conveniente, sino hasta cierto punto necesaria. Con ella la Iglesia no hará otra cosa que ser fiel al Espíritu Santo que la conduce y la guía, a sí misma, y a la fe del pueblo cristiano.

Ya dejamos dicho que, desde el momento en que este movimiento de fe asuncionista rebasó el ámbito de la Iglesia discente e invadió el campo de la Iglesia docente, hasta llegar al Sumo Pontífice, era probable que la Asunción fuera ya una verdad de fe. Porque este unánime consentimiento de la Iglesia docente con la discente en la creencia de la Asunción de María a los cielos, no puede reconocer otro fundamento que la asistencia del Espíritu Santo a la misma Iglesia, el cual es garantía absoluta de verdad. Y además porque así lo enseña el Concilio Vaticano.

Pero aun en este caso es conveniente y hasta necesaria su definición, en primer lugar, para que acerca de esto no quepa duda alguna, y además para impedir toda interpretación errónea o inconveniente que pudiera surgir acerca de una verdad mariana tan importante como es la Asunción.

No queremos silenciar un obstáculo, ciertamente más aparente que real, que en contra de su definición pudieran algunos alegar. Tal es la actitud de los protestantes, obstinados en no admitir ninguna verdad de fe que formal y expresamente no conste en la Sagrada Escritura, para los cuales la definición dogmática de la Asunción había de ser por consiguiente un obstáculo para su conversión a la fe.

A esto tenemos que contestar: 1.º Que la fe de Cristo es como es y no como los protestantes quisieran que fuese. 2.º Que este mismo obstáculo ya existió en la definición de la Inmaculada, el cual como allí no prevaleció tampoco debe prevalecer aquí. 3.º Que tanto la Inmaculada Concepción como la Asunción de María a los cielos están contenidas en la Sagrada Escritura, aunque de modo implícito, en la misma revelación de la maternidad divina concretamente y con todas sus prerrogativas como Dios la quiso elegir. 4.º Que sería ignominioso que por la fobia que los protestantes tienen a la Virgen María dejara la Iglesia de honrarla explicando y definiendo las gracias y

privilegios de la Madre de Dios. 5.º Y, por último, que si los protestantes fueran lógicos no debieran encontrar dificultad alguna ni en el dogma de la Inmaculada, ni en la definición dogmática de la Asunción. Porque si para ellos es sentido verdadero de la Escritura todo lo que bajo la supuesta iluminación del Espíritu Santo percibe el espíritu privado de cada uno, mucho más lo había de ser lo que bajo la asistencia infalible y verdadera iluminación del mismo Espíritu divino percibe la conciencia universal de la Iglesia, o el espíritu de la fe de todo el pueblo verdaderamente cristiano y creyente.

FR. M. M.^a CUERVO LÓPEZ, O. P.

Profesor de Teología Dogmática
en la Facultad Teológica de San
Esteban de Salamanca.

Información de actualidad

Nuevo «Doctor honoris causa» por el Angelicum

Palabras pronunciadas por el Excmo. Sr. Ministro de Asuntos Exteriores de España, D. Alberto Martín Artajo, el día 26 de diciembre del año 1949, en el acto de su investidura de "Doctor honoris causa" del Pontificio Instituto Angelicum de Roma.

Rebasa el honor que me hacéis, — al juzgarme apto para la investidura doctoral— cuanto significa mi modesta persona como hombre de leyes y de jurisprudencia. Sólo se comprende que una tal dignidad venga a exaltar mis exiguos merecimientos —tan benévolamente sobrevalorados en las palabras de vuestro eximio Padre Maestro General— si se piensa en que acaso lo más certero de vuestro propósito haya sido enaltecer a un español que representa en estos instantes, al Gobierno de una nación católica, el cual ha servido siempre indefectiblemente a la cultura católica y que, ahora más que nunca, anhela mantener su puesto de vanguardia en defensa de la Cristiandad.

Por eso, si para la indignidad del que os habla el galardón abruma por lo excesivo y generoso, —y no encuentro palabras para expresar la emoción de mi gratitud—, acepto, en cambio, la investidura con la satisfacción y hasta con el orgullo de quien ve enaltecida la obra de un Gobierno y de un Jefe de Estado, que, ni un solo momento han sentido la menor vacilación en servir, con inquebrantable fidelidad, los altos intereses espirituales de la Iglesia de Jesucristo, al lado siempre de su Vicario en la tierra.

Evocación de la Minerva.

Prescindiendo, señores, de concreciones personales, encierra un hondo significado el hecho de que este Pontificio Instituto Angélico conceda la investidura honoraria de su grado doctoral a un Ministro

de España. Surge, en efecto, espontáneamente, al traspasar el umbral de este ilustre recinto, al respirar su atmósfera de sabiduría y de estudio, al percibir de cerca sus ambiciones espirituales, una silueta luminosa, a la que se vincula no poca parte de las gloriosas conquistas de nuestro pensamiento nacional. Es la ínclita Orden Dominicana, con su eximio Fundador al frente, aquél a quien la extática virgen sienesa llamaba siempre con deliciosa ternura: «Il mio dolce spagnolo». Yo no puedo renunciar, cuando levanto aquí mi voz, a la evocación de aquel famoso Colegio de Santo Tomás de la Minerva, del que, con tan justos títulos, se considera sucedáneo el Instituto Angélico actual, porque a la sagrada memoria de la vieja Institución van unidos preclarísimos hombres de España. Bastaría citar uno solo para diseñar la grandeza del prestigioso hogar universitario que ahora cobija mis humildes méritos: el de aquel Cardenal, tantas veces insigne, que se llamó Juan de Torquemada, muerto en 1469, y cuyos restos descansan en la Iglesia de la Minerva; tomista de la antigua y primitiva escuela y uno de los protagonistas de los Concilios de Basilea, Ferrara y Florencia. Para nadie constituye un secreto el hecho singular, —que yo quiero recordar hoy, como el mejor homenaje a la gloria de tan inmortal figura de la ciencia hispana—, de haber sido precisamente Juan de Torquemada quien instaló en el «sacro speco» de Sabiaco la primera imprenta de Italia, que se cuenta también entre las primeras de Europa después de las renanas, y que es anterior, incluso, a las de París y de Oxford. Aquella vieja imprenta en la que no sólo vieron la luz curiosos ejemplares sobre materia exegética y gramatical, sino que, transportada entonces a la dependencia de la Minerva, produjo, con inspiración directa del propio Torquemada, uno de los primeros libros impresos en lengua italiana que versó, por cierto, sobre las pinturas del claustro minervense. ¡Era aquella dichosa edad en que, al frente de los destinos de la Iglesia se encontraba un Pontífice español, nuestro Papa Calixto, cuyo ánimo impetuoso había visto con sus propios ojos la culminación de la Reconquista española y encendido por el heroísmo de nuestros Reyes Católicos, no vacilaba en afirmar, poco después, que llegaría a dar todas sus tiaras de pedrería y se quedaría gustoso con una de lino, si preciso fuera, para armar las galeras de la Santa Iglesia y era también cuando, si por la mente de Torquemada se expandía la cultura católica, por el brazo firme de otro Cardenal español, Carvajal, se frenaba en Belgrado la invasión de los turcos!

Las glorias del tomismo español.

Pero volviendo a la antigua Minerva, obvia resulta la evocación de otra figura hispana, la de Diego Alvarez, que no es más que un eslabón, siquiera sea aureo, por su saber de aquella cadena de nuestra mejor centuria, que es además el siglo de oro de la escolástica, y que arrancando de Trento llega hasta mediados del siglo XVII. En aquella etapa feliz, la Escuela tomista resuena con fonética española y nombres hispanos. Báñez y Medina, Lemos y Ledesma serán siempre glorias inmarcesibles del tomismo y de España, como ejemplares de aquella escuela salmantina, nacida del Convento de San Esteban, y de la que es padre ese gigante del pensamiento escolástico que se llamó Francisco Vitoria, al que hacen coro los dos Soto, Melchor Cano, fundador de la teología histórica, Carranza, Sotomayor y otros tantos, tan tomistas como españoles, que supieron fundir su sentido teológico en los moldes del Doctor Angélico, de un modo adecuado y perdurable.

Mas no sólo, señores, en el área de la elucubración científica se palpa el fecundo nexo que liga a España con la orden dominicana. La savia teológica trasciende a la esfera práctica de la política histórica. Sea suficiente para comprobar tal aserto, el recordar que uno de esos preclaros teólogos, Pedro de Soto, fué en los momentos cumbres del Imperio español, en los días gloriosos y duros a la vez, de Flandes, de Francia y de Italia, el consejero de Carlos V, compañero inseparable de sus itinerarios por los campos de Europa. Era demasiado fuerte la raigambre tomista en el alma española para que no pudiera producir un brote de la magnitud de Pedro de Soto en nuestra vida y en nuestra actividad nacional.

Firmeza y fecundidad de nuestro pensamiento teológico.

Otra coyuntura histórica me llena el corazón de ufanía en estas circunstancias, en que en algunas zonas del pensamiento teológico contemporáneo se acusan inquietudes renovadoras, no siempre certeramente encauzadas y que están llenas, en el fondo, de prevenciones contra el tomismo y sus moldes conceptuales. Junto al puesto inamovible del dogma, con amarras y cables de teología y filosofía tomistas, seguiremos los españoles amparados, sin miedo a los momentáneos ciclones de las novedades y escarceos de quienes piensan que la verdad puede envejecer alguna vez, o el error, por actual

que se halle en la cultura de superficie, tiene derechos de aceptación, por el sólo título de ser la formulación del pensamiento de hoy en otros ámbitos intelectuales.

La España de Juan de Torquemada y Vitoria, de Soto, Cano y Carranza, de los Alvarez, Lemos y Ledesmas estará firme en el campo de su concepción teológica, hoy como ayer. Porque si es cierto que Santo Tomás no es dique que obstruye, sino faro que guía, también es cierto que la verdad ni envejece ni muda, aunque como el sol, al girar sobre sí, ilumine diversos sectores, según van conpareciendo en su campo de influencia.

En otra gran crisis, quiso también la Providencia tener por colaboradora a la fidelidad hispana: cuando impulsos impetuosos desgarraron a la Iglesia y a la civilización; cuando la herejía sustrajo a la cristiandad gran parte de Europa, España entonces compensó las pérdidas y acrecentó la grey, descubriendo un mundo que colocó bajo el emblema religioso de la cruz y el signo intelectual de Santo Tomás. A la luz del tomismo pensó las cuestiones que planteaba la conversión de pueblos a nuestra fe verdadera. Con doctrina tomista se hicieron las gentes americanas en el conocimiento de la tradición espiritual y en su educación a la cultura común. El sistema de Santo Tomás fué enseñado en la primera cátedra que existió en tierra de América y el primer libro didáctico que surgió en las prensas del Nuevo Mundo, explica y renueva la Summa aquiniana. Y allí está en el archipiélago filipino perenne y viva esa Universidad de Santo Tomás, a la que acaba de referirse el Padre Manuel Suárez, donde los antípodas geográficos de la Europa Occidental pregonan la excelencia de un pensamiento triunfador sobre las parcelaciones del tiempo y del espacio.

Nuestro tomismo en el orden internacional.

Como jurista no debo, omitir la trascendencia del tomismo en la realidad práctica del orden jurídico que debe regir las relaciones internacionales al tiempo que lamento su abandono y desvío, anhelando esperanzado su renuevo.

En verdad no fué el propio Aquinatense el que hizo recaer las consecuencias de sus tesis doctrinales en el ámbito de las relaciones «inter gentes»; porque en su momento histórico las naciones estaban todavía como en agraz y el formato de sus relaciones recíprocas era, si se me permite la expresión, algo todavía demasiado tierno y poco coherente.

Otra coincidencia venturosa, nuevamente a través del cauce español y de modo más presiso del gran Francisco de Vitoria, hizo que la realidad, ya ahora configurada, de las relaciones de los Estados, se impregnara del sentido ético-normativo del tomismo. Y no solamente en las escuelas, como objeto de especulación doctrinal, sino también, lo que es más de tener en cuenta, en el entresijo vivo de la política práctica de las naciones, en su proyección externa. Todo el acontecer de la política exterior de España, a lo largo de los siglos xvi y xvii, estuvo pautado por el asesoramiento doctrinal tomista, expresado por boca de nuestros más eximios teólogos. Y era la razón teológica de los sucesos internacionales la que presidía cualquier decisión de Estado en el ámbito de los sucesos internacionales.

Desgraciadamente esta armonía tanto en la esfera interna como en la exterior, se rompió al soplar vientos de fronda heterodoxa y disolvente a través del cuerpo europeo. La razón teológica, rectora hasta entonces, se vió sustituida por la razón de Estado, primero, y por la razón utilitaria a la postre. Con ello, la imagen del hombre también se quiebra. Ya no es la persona humana, pináculo y cima de las dimensiones naturales y sobrenaturales sino que es el «homo faber» o el «homo oeconomicus» el que se impone. La fisura de la razón teológica, troquelada doctrinalmente por el tomismo en su máxima y más ejemplar forma explícita, arrastra al hundimiento de toda vida colectiva humana, y con ello al de la internacional. Preciso es subrayar, sin embargo, que España siguió fiel a aquella tradición, acuñada por el Angélico y adecuada al ámbito internacional por sus eminentes teólogos, que lo fué y que lo continúa siendo; presta siempre a determinar constantemente su conducta externa en la pauta de los principios normativos, ético-jurídicos que el tomismo supo establecer. Pidamos a Dios y esperemos que un día venga en que vuelvan a poseer resonancia positiva en la vida de relación de las naciones las normas de la convivencia que el tomismo acertó a decantar tan sabiamente.

España ante el mundo social y político presente.

Tampoco quisiera cerrar estas breves palabras, que más que discurso académico por fuerza han de sonaros a rápida divagación, sin fijar mi atención un momento en determinadas consideraciones de tipo político y social.

Si el siglo xix fué el siglo del individualismo, el siglo xx ha de ser el de la persona. Pero el de la persona, que al trascender al in-

dividuo ha de asumir las asociaciones naturales y perennes que siempre rebasaron lo individual, y siempre lo rebasarán, como la familia y aquellas otras que son producto del trabajo humano. El Estado que en estos momentos represento, nació con viril protesta contra la confusión del socialismo con lo social. Aún en los días más dolorosos y trágicos de la pugna civil tomó disposiciones prácticas y anticipó solicitudes teóricas para darle un lugar digno y profundo en el ámbito del derecho al pueblo laborioso. Se ha dicho que la característica de los tiempos es el recobro de la fidelidad a la Iglesia en las minorías intelectuales, las cuales en los últimos siglos estuvieron titubeantes o lejanas, y, en triste contraposición, la desertión de las multitudes, que antes eran depositarias de la fidelidad. Nuestra España no admite, como no puede admitirlo la Iglesia, esa dualidad, esa alternativa. Y ha enderezado sus esfuerzos a reunir en la fe de Cristo minorías y mayorías, impidiendo los egoísmos de clase. que al desamparar a los humildes, podrían originar la trágica y falsa identificación de los intereses y las codicias privados con una fe religiosa que es anhelada y exigida por toda comunidad vital.

Aquéel claro sentido de diferencia entre las libertades concretas y una genérica libertad abstracta que prácticamente las devora a todas, patente en la obra de Sto. Tomás y en su escuela, ha constituido una advertencia y una aspiración para la obra legislativa y política del actual Estado español, cuyo Jefe se considera con razón a sí mismo, como el armonizador de las múltiples libertades espontáneas de toda la sociedad hispana.

Con abnegación y heroísmo, España ha asumido y continúa asumiendo un ingente servicio, en defensa de Europa y de la cristianidad. Está en nuestro destino no siempre acertar en lo pequeño y particular y por ello en lo material, episódico y técnico. Por eso supimos dilapidar los tesoros de América para servir al ideal católico, como hicimos el sacrificio urgente de muchas vidas y hacemos cada día el de nuestra comodidad y nuestra holgura por un alma, tensa a lo primordial y decisivo a lo esencial y universal. Y quizás a la postre nuestros errores y desatenciones en lo parcial y en lo menudo sean debidos a esa firme dedicación a lo extenso y grandioso, que otros pueblos, entregados a lo relativo y empírico, ni perciben con la misma claridad ni sirven con la misma abnegación. Porque el pueblo español sigue pensando con su poeta que «errar lo menos no importa si acertó lo principal».

Palabras finales.

Quiero terminar con un recuerdo a los españoles de nuestros días, que, vinculados a este prestigioso Faro de la cultura católica, han sabido honrar a su Patria, y entre ellos es forzosa la alusión del teólogo Marín Solá, del místico Padre Arintero y del psicólogo Barbado y Viejo.

Y, una vez más, gracias a todos los que me habéis honrado con la investidura universitaria. Quiera el cielo que este Año Santo, a cuya apertura hemos asistido, sea feliz mensajero de gracias celestes y traiga a todos los hombres de buena voluntad, el espíritu de paz y de comprensión mútua que resulta de la verdadera caridad.

Crónica del Japón

I.—Aspecto político.

El pueblo japonés, que hasta el momento mismo de su rendición incondicional se creía invencible, yace ahora postrado, medio exánime, casi sin fuerzas para incorporarse ni esperanza siquiera de restablecerse en muchos años del pánico y postración en que le dejara la bomba atómica.

Dos años y medio han transcurrido desde que el Emperador—a quien los japoneses tenían por el dios viviente—dió la orden de rendición. Por vez primera hablaba a la nación por la Radio, y su voz dejó más estupefactos a los japoneses que la misma bomba atómica. El pueblo entero, en obsequioso silencio y sin réplica de ningún género, escuchó atento hasta la última palabra y se sometió humilde y obediente al mensaje de rendición.

El pueblo que hacía unos momentos estaba dispuesto a morir luchando, ahora ya no ve ninguna utilidad en la lucha, ni siente ningún entusiasmo por sus tan cacareados ideales. En un momento cambia de actitud hacia el enemigo, y si antes juraba morir antes de ver hollado su suelo por planta extraña, ahora le sale al encuentro y le recibe con los brazos abiertos.

¡Cambio verdaderamente extraño y admirable! Incomprensible tal vez para los que no conocen la idiosincrasia japonesa.

El pueblo creía en la divinidad del Emperador, y como se lanzó en su nombre decidido a la lucha, así también dejó de luchar decididamente tan pronto como él se lo ordenara. Y se acabaron como por

encanto los resentimientos; y no hubo oposición de ningún género, ni atropello ni accidente alguno en la ocupación.

Las mismas tropas aliadas apenas podían creer lo que veían al entrar en Japón. Pero es un hecho, que comentando más tarde el Supremo Jefe de las fuerzas de ocupación, el general Mac-Arthur, decía: «Jamás en la historia de los pueblos conquistados se ha visto un ejemplo de ocupación tan pacífica y tan sin incidentes como el del Japón».

El 2 de septiembre de 1945, a los 18 días de la rendición incondicional, se firmaba el tratado del cese de hostilidades en la bahía de Tokio, y se decretaba el desarme de todas las fuerzas de la nación.

Con el mayor orden se fué llevando a cabo en los primeros meses de la ocupación la desmilitarización completa del país y la destrucción de armamentos. Con objeto de mantener el orden se permitió por algún tiempo que continuase la policía militar, dejando de funcionar desde el 20 de septiembre.

La policía especial secreta, que en unión de la policía militar o gendarmería, era la que había mantenido siempre el espíritu ultranacionalista y anti-extranjero, fué suprimida el 4 de octubre del mismo año, por orden terminante del general Mac-Arthur.

Siguió después la «purga» de todos los elementos colaboradores del gobierno militar, de los magnates de la prensa, de los jefes de las asociaciones extremistas, etc., purga que afectó a todas las actividades de la vida política, económica y militar.

Para colmo de sorpresa de los japoneses, el Emperador en su primer mensaje democrático al pueblo el día de Año Nuevo, anunció solemnemente que *no participaba de los atributos de la divinidad*, como se venía creyendo hasta ahora, y que por tanto, debían en adelante desechar la idea errónea de la divinidad del Emperador.

Esto fué para muchos una revelación inesperada (!!) pero que había que creer también, puesto que él mismo así lo confesaba.

Vinieron después—en abril—las Elecciones Generales, en las que por vez primera tenía voto la mujer y en las que deberían libremente competir todos los partidos políticos, según las estipulaciones del tratado de Postdam.

He aquí el resultado de las primeras elecciones democráticas:

Partido Liberal.....	140 diputados
» Progresista.....	94 »
» Socialista.....	92 »

Partido de Cooperación..	13	diputados
» Comunista	5	»
Otros.....	129	»
Total....	474	diputados.

De estos 474 diputados, 39 eran mujeres y 377 entraban por vez primera a formar parte de la Dieta.

El partido Comunista, a pesar de la enorme propaganda que hizo, no logró sacar más que 5 votos.

Oprimidos durante tantos años y sin ambiente ninguno político, apenas se terminó la guerra, comenzaron a agitarse en todas partes, aclamando por sus guías a Sanzo Nozaka—desterrado en Rusia durante 16 años— y Tokuda Ryoichi—encarcelado durante largo tiempo por sus ideas subversivas—. Aprovechándose de la libertad de palabra y apelando a la mísera condición del pueblo y sobre todo de los trabajadores, lograron hacer en poco tiempo muchos prosélitos. Manifestaciones públicas comunistas en las grandes ciudades, frecuentemente repetidas, con amenazas de huelga, alarmaron pronto al pueblo, que nunca miró con buenos ojos semejantes desórdenes; y mucho menos cuando vió que no respetaban tampoco al Emperador.

Como en todas partes, los Comunistas excitaron las huelgas, poniendo a la nación al margen de un nuevo precipicio, hasta ahora desconocido. En febrero del 47 amenazan y preparan la huelga general, y unas horas antes de comenzar, queda *suprimida por orden tajante* del General Mac-Arthur.

La nueva Constitución.

El 24 de agosto del 46 fué aprobada en la dieta la nueva Constitución y promulgada el 3 de noviembre.

He aquí el preámbulo, verdaderamente democrático, cuya *traducción literal* es como sigue:

«Nosotros, el pueblo japonés, actuando por mediación de nuestros Representantes en la Dieta Nacional, debidamente elegidos, deseando asegurar así para nosotros como para nuestra posteridad los frutos de la cooperación pacífica con todas las naciones y las bendiciones de libertad en toda nuestra nación, y ansiosos de no vernos más en adelante envueltos en los horrores de la guerra por irresponsabilidades del gobierno, PROCLAMAMOS la soberanía de la voluntad popular, y ordenamos y establecemos esta CONSTITUCION,

fundada en el principio universal de que el gobierno es *un depósito sagrado*, cuya autoridad se deriva del pueblo, cuyos poderes son ejercidos por los Representantes del pueblo, y cuyos beneficios deben ser disfrutados por el pueblo...».

Esta nueva Constitución japonesa—calcada en los principios democráticos y liberales de la Americana—difiere en no pocos puntos esenciales de la anterior Constitución, proclamada en tiempo de la Restauración de Meiji, hace 75 años.

El Emperador ha dejado de ser la fuente de todo derecho, y se convierte en «mero símbolo del Estado y de la unidad del pueblo» (art. 1).

Curioso por demás es el art. 2.º, sin ejemplo en ninguna otra Constitución. «*Renunciamos para siempre a la guerra, como un derecho soberano de la nación, y a la amenaza del recurso a la guerra como medio de arreglar las disputas con otras naciones.*»

No será jamás autorizado el mantenimiento de fuerzas de tierra, mar y aire, así como tampoco ninguna otra fuerza armada destinada a la guerra. *No se reconoce el derecho de beligerancia de la nación.*

He aquí un artículo constitucional cuya simplicidad y buenas intenciones nunca sabrán imitar las demás naciones.

El Cap. III (art. 10-36)—Derechos del pueblo—garantiza las famosas libertades, de conciencia, de reunión, de prensa, de palabra, etc. Aunque la antigua Constitución también reconocía la libertad de conciencia y de Religión, pero estaba poco menos que sofocada por la acción controladora del Gobierno.

La posición de la mujer queda bastante realzada. Tiene derecho al sufragio y ante la ley tiene los mismos derechos fundamentales que el hombre (art. 13 y 22)..

Desorientación.

Hasta qué punto el Japón se asimilará las nuevas ideas democráticas no se fácil predecirlo.

Lo cierto que, a pesar de tanta democratización, son relativamente pocos los que entienden bien la democracia. Para no pocos democracia significa desenfadada libertad; para otros equivale a implantar las costumbres americanas. Se democratiza, por ejemplo, la escuela implantando el sistema de «coeducación»; las relaciones sociales implantando los bailes públicos, hasta ahora desconocidos por completo en el Japón.

El periódico «Hyuga», de Miyazaki, se lamentaba hace poco del abuso de la democracia en estos términos: «Es muy común hacer caso omiso de la ley bajo el pretexto de liberalismo y democracia», y a continuación demandaba un remedio para esto que irónica y falsamente se ha dado en llamar democracia, por ejemplo «viajar con billete de 3.^a en 2.^a clase».

La derrota de la nación trajo consigo una serie de consecuencias funestísimas. Con la repatriación de unos 5 millones de japoneses se agravó el problema de la alimentación, y gracias a la ayuda generosa de América se ha alejado la plaga del hambre, si bien hay todavía mucha miseria y escasez.

Los sin trabajo han aumentado en varios millones, cosa desconocida hasta ahora en Japón.

Con la vuelta de los coreanos a su país, se redujo notablemente el número de los que trabajaban en las minas, disminuyendo por consiguiente la producción del carbón. Debido a esto los trenes han disminuído en un 30 por 100.

La falta de géneros ha dado lugar al «mercado negro», siendo el Gobierno incapaz de controlarlo, llegando, por el contrario, a desaparecer casi por completo los precios oficiales.

Los precios del mercado libre aumentan cada día. No hay género ni objeto que no cueste ahora 100 veces más que al empezar la guerra.

El robo, antes casi desconocido, está ahora a la orden del día; y últimamente las bandas organizadas de ladrones son la pesadilla de tantas personas buenas que el desastre de la guerra ha hecho infelices.

Justo es, sin embargo, confesar que si la derrota ha traído todos estos males al Japón— inevitables, por otra parte, después de cualquier guerra—, son también muchos los bienes que ha traído consigo, no siendo el menor el reconocimiento de sus propios defectos y la renunciación a su infundado racialismo.

Los recelos contra el extranjero han casi desaparecido; y en todas partes son ahora mirados con respeto y con preferencia.

Pero donde sobre todo aparece providencial la derrota es en lo que atañe a *la propaganda religiosa*.

II.—Panorama religioso.

Providencia fué sin duda el que los japoneses perdieran la guerra. ¿Qué hubiera sido no ya solo del Japón sino de todo el Oriente si

se hubiera llegado a establecer lo que dieron en denominar «Esfera de Coprosperidad del Gran Oriente», bajo la égida del Imperio japonés? Ahí están Corea, Manchuria y aun Filipinas, que podrán dar testimonio de ello. Me refiero, por supuesto, a *las consecuencias religiosas*. Se hubiera desde luego implantado el *Shintoísmo* como *religión oficial* que no viene a ser otra cosa que la *estatolatría* de un gobierno pagano, y por añadidura autocrático, bajo el mando supremo de un Emperador, a quien suponían encarnación de la divinidad.

Una de las primeras medidas del Mando aliado, apenas ocuparon el país, fué la abolición del Shintoísmo oficial.

Los sacerdotes shintoístas, en número de unos mil, subvencionados por el Gobierno, quedaron sin oficio, o reducidos a la clase de privados.

El shintoísmo de las sectas—unas 12 en conjunto—no fué suprimido, en conformidad con el espíritu democrático de la Constitución, que reconoce la libertad de las Religiones.

El famoso templo shintoísta nacional llamado YASUKUNI, de Tokyo, tumba de los innumerables héroes nacionales muertos en las últimas guerras, fué objeto de estudio especial sobre lo que convendría hacer con él.

Después de varias deliberaciones se convino en que quedara como un mero recuerdo histórico sin significado alguno religioso.

Antes y durante la guerra fué objeto de culto especial público, y más de una cuestión suscitó la obligación impuesta por el Gobierno de ir a adorar en ciertos días determinados todos los grupos y asociaciones escolares, aunque fuesen de distintas creencias.

Con la supresión del shintoísmo y el natural desprestigio del budismo, tanto las sectas protestantes como el Catolicismo—cuya propaganda había sido tan coartada durante la guerra—vuelven a recuperar su antiguo prestigio.

El pueblo, por su parte, pierde la fe en los dioses shintoístas y desconfía por completo de la doctrina budista. Para su regeneración espiritual busca el remedio en el Cristianismo, si bien son muchos los que van guiados por una curiosidad instintiva que les impele a acudir a los extranjeros como a sus únicos remediadores así en sus males físicos como morales.

Sondeemos la opinión pública.

El periódico «Toskushima Mimpo» en su editorial del 15 de marzo último decía: «El interés que va tomando la religión ha llegado a

un punto nunca visto en la historia del Japón... y se han hecho ya más de millón y medio de cristianos», (Esta cifra es muy exagerada).

El 12 de marzo decía el «Jomo Shimbun»: «Hay necesidad de un Código de moral universalmente aceptable para contrarrestar los sufrimientos del pueblo, que son *inimaginables*». «El pueblo está mentalmente disipado... Su tensión crece más y más y se vive sin ningún plan ni esperanza para el futuro».

Según el periódico «Yamagata»: «Una falsa idea de la emancipación entre la juventud es la causa responsable del decaimiento de la moral pública, contribuyendo también a ello una atmósfera indeseable... los cines, las bajas publicaciones, etc.».

Sin embargo, la Revista «Sekai Nippo» (Gaceta mundial) decía en octubre último: «Los convertidos japoneses son relativamente pocos. Causas de este fracaso del Cristianismo después de la guerra:

a) la aún poderosa influencia de las religiones tradicionales, b) el nuevo materialismo, y c) las dificultades económicas de los misioneros. «El número de protestantes, divididos en unas 30 sectas, es de cerca de 200.000, mientras que el de los católicos es de unos 124.000.

Aun en los distritos donde el pueblo conserva el espíritu religioso, como en Fukui, Toyama, Niigata, Hyogo, en donde la secta budista Schinshu es popular, el Cristianismo no encuentra mucho eco. Lo mismo sucede donde prevalece la secta Nichiren, y la shintoísta de Tenrikyo.

En las áreas más expuestas al Comunismo, como en las zonas mineras de Hokkaido, en las regiones agrícolas de Tochigi y Saitama, en la región costera de la provincia de Okayama, la obra misionera se hace muy difícil.

Existe también en las Universidades un movimiento anti-religioso...»

No pocos periódicos y revistas han alabado la Religión Católica y sus obras. Pero no faltan otros que la atacan.

He aquí lo que escribía hace poco un escritor de fama en la Revista «Fujin Koron» (Revista crítica de la mujer), en un artículo que titulaba «Paganismo»: «La Iglesia Católica es el Cuartel General en la santa cruzada actual en contra de la emancipación del hombre, contra el divorcio, el «birth-control» y el «Comunismo».

«El Catolicismo es una fuerza reaccionaria opuesta a la *idea moderna* de que *cada uno puede hacer lo que quiera*» (literal).

Si los católicos piensan que solamente su dogma está libre de

los vicios de las demás religiones, son hipócritas... No hay una sola prueba de que su Religión sea la única verdadera,...

«La Iglesia Católica está ricamente vestida, exterior e interiormente, pero no nosotros, los paganos. Pero en realidad, ¿quién está más cerca de la Divinidad, ellos o nosotros?»

¿Qué diferencia de estos insulsos argumentos contra la Religión Católica a los que en otro tiempo oponía el pagano Celso de Roma!

De más grave trascendencia son los ataques al Catolicismo que hace el Ministerio de Educación en los recientes textos de «Historia de Occidente», «Zoología» y «Sociología».

En la «Historia de Occidente» ataca de frente al Cristianismo, poniendo en duda los hechos milagrosos de Cristo. Las persecuciones contra los cristianos las justifica diciendo que se oponían tercamente a las leyes del Imperio. La Reforma de Lutero también queda justificada por los abusos de la Iglesia Católica, etc.

El texto de Zoología está todo calcado en la teoría Darwinista.

Calcúlese el inmenso daño que semejantes teorías anti-cristianas y anti-católicas harán en el elemento estudiantil y en las clases intelectuales, estando como están sancionadas por el más alto órgano de Instrucción nacional.

La propaganda católica encuentra en esta enseñanza oficial el obstáculo más difícil de superar.

En vano la Universidad Católica de Tokyo ha protestado, y los diversos órganos de propaganda católica se han encargado de rebatir las teorías infundadas y las enseñanzas subversivas del Gobierno.

El eco de semejantes protestas apenas si traspasa los reducidos límites de la Iglesia Católica.

¿Qué piensa la juventud estudiantil sobre la Religión?

La «Liga de estudiantes católicos de Kyoto» envió recientemente un cuestionario a los estudiantes de las seis más renombradas escuelas superiores de Osaka—Kyoto—centro del Japón—, o sea: las 3 Universidades de Kyoto (Imperial), Ritsumei y Doshida (esta última fundación Protestante); la Escuela Superior de Kyoto, la Escuela Normal de Maestras de Nara y el Colegio Médico de mujeres, de Osaka.

El cuestionario era el siguiente; 1) ¿Crees en la existencia de un Dios?; 2) ¿Crees que hay más de un Dios?; 3) ¿Crees que Dios es una invención humana?

La respuesta fué: de 2.481 estudiantes interrogados, 936 contestaron que no hay más de un solo Dios; 130 que hay más de un Dios; 1.234 que es invención humana y 181 quedaron indecisos.

III.—Un Centro de Filosofía escolástica Tomista.

En octubre de 1945 el Rvdo. P. Vincent Pouliot, O. P., de la Provincia del Canadá, matriculado en la Universidad Imperial de Kyoto, como estudiante de Literatura budista, fué invitado por el Decano de la Facultad de Filosofía, Sr. Yamanouchi, a enseñar a los estudiantes que lo desearan la filosofía escolástica.

En noviembre del 47 logró fundar en su propia casa un Instituto de filosofía tomista, con el nombre de Academia de Sto. Tomás.

Comenzó su ardua empresa con la traducción al japonés de la Suma Teológica, llegando pronto a publicar las 18 primeras cuestiones de la 1.^a Parte.

El Sr. Shikaji Hiraki, fundador de la Sociedad Cultural «Minsei Antei» (Estabilidad cívica), ofreció al P. Pouliot todo su apoyo para el establecimiento de una cátedra de filosofía escolástica en la Universidad, como el mejor medio de contribuir al restablecimiento espiritual del nuevo Japón, oponiendo las doctrinas católicas al creciente materialismo y al Comunismo.

El Sr. Hiraki es un amigo y admirador del P. Pouliot, aunque todavía no es católico, si bien está actualmente estudiando la doctrina, y se espera reciba pronto el bautismo.

Cuando se trataba de obtener el debido permiso de las autoridades de la Universidad, llegó precisamente la Comisión Científica de Estados Unidos que llamara al General Mac-Arthur con objeto de examinar los nuevos métodos educativos que se trataba de implantar en el país.

En dicha Comisión entraban dos eminentes católicos, Mgr. Hochwald, y el Dr. Deferrari, ambos miembros de la Universidad Católica de Washington.

El Dr. Deferrari se encargó de proponer la cuestión a las autoridades concernientes a la Universidad Imperial. El Presidente acogió con entusiasmo la idea de una Cátedra de Filosofía católica, cuya necesidad reconocía para completar el «currículum» de estudios de la Universidad. Solo faltaba el permiso del Ministerio de Educación. Feliz y providencialmente, el Ministro de este Departamento era entonces un ferviente católico (por primera vez en la historia del Japón)

—el Doctor TANAKA Kotaro—antiguo decano de la Facultad de Leyes de la Universidad Imperial de Tokyo.

El Ministro aprobó la proposición, y traspasado con todas las formalidades el fondo que donara el Sr. Hiraki, fué finalmente establecida la CATEDRA de FILOSOFIA MEDIEVAL, y el P. Pouliot nombrado para regentarla, con fecha 5 de mayo—fiesta del gran Papa Dominico, San Pío V.

Por primera vez en Japón un sacerdote católico enseñaba filosofía en una Universidad del Gobierno. Tanto en Kyojo como en las demás Universidades la filosofía dominante es la Kantiana,

El Documento del Sr. Hiraki, en que hace donación de 300.000 Yen para el establecimiento de la Cátedra, así como el de la Universidad de Kyoto, reconociendo su necesidad, es por demás interesante y hasta curioso; por lo que creemos que nuestros lectores nos agradecerán su traducción al español:

«Yo, el infrascrito, Shikaji Hiraki, Presidente de la Compañía llamada Hiraki y fundador de la «Asociación de estabilidad cívica», teniendo en cuenta los siguientes hechos:

1) que la Universidad Imperial de Kyoto carece aun de una cátedra de Filosofía Medieval, hecho que ha sido notado por varios científicos extranjeros, y

2) que no tiene una cátedra para la enseñanza de la filosofía católica, siendo así que los budistas y los Protestantes tienen las suyas respectivas con profesores especialistas, de las mismas sectas,

3) que un Estado sólido, permanente y democrático no puede establecerse si no está basado en aquellos mismos principios que dieron origen a los Estados democráticos de Europa y América.

4) que esos principios de una sana y verdadera democracia deben ir a buscarse en la síntesis monumental del pensamiento griego y latino llevada a cabo por el Príncipe de los filósofos medievales, Santo Tomás de Aquino, y

5) que recientemente esta filosofía tomista es cada vez más reconocida en el mundo científico, no solo como verdaderamente *católica* o universal en su espíritu, sino como la única *racional* en su análisis de las necesidades individuales y sociales de la naturaleza humana.

Yo, el infrascrito, Shikaji Hiraki, deseo e intento donar la cantidad de Y 300.000 para la fundación inmediata y el establecimiento permanente de una CATEDRA de FILOSOFIA CATOLICA MEDIEVAL en la Universidad Imperial de Kyoto.

Además, es mi voluntad que, si mi donación es formalmente aceptada por la Universidad y oficialmente sancionada por el Ministerio de Educación, se cumplan estrictamente las siguientes condiciones:

A) Esta Cátedra de filosofía medieval concentrará sus estudios y enseñanzas en la filosofía de Sto. Tomás de Aquino, y

B) será siempre regentada por maestros católicos prácticos, bien imbuídos tanto en la letra como en el espíritu del pensamiento del Santo.

En conformidad con lo dicho y en presencia de los testigos infrascritos, yo, Shikaji Hiraki, atestiguo formalmente y firmo esta donación.

Testigos: Mons. Paulo Furuya, Prefecto Apostólico de Kyoto; Rev. Patrick J. Byrne. M. M. Superior de la Congr. de Maryknoll.

Documento oficial de la Universidad de Kyoto.

«...El Sr. Hiraki Shikaji... deseando ardientemente contribuir a la estabilización de la vida espiritual del pueblo japonés, actualmente tan decaída y casi en estado caótico... ha donado la cantidad de 300 mil yen, con objeto de fundar la Cátedra de filosofía medieval europea. El nombramiento del profesor que esté a cargo de la misma será en breve anunciado, pero, por de pronto, el Rdo. Padre Pouliot, graduado de la Universidad de Oxford, que tanto ha contribuido a su establecimiento, participará en su regencia.

Hasta el presente, la Edad Media, llamada por algunos «Edad del obscurantismo», ha sido considerada como un periodo oscuro en la historia de la cultura, o un mero periodo de transición entre la edad antigua y la moderna. Ultimamente, sin embargo, semejante modo de concebir la edad media, se considera erróneo e incorrecto, siendo por lo mismo reconocida la importancia de dicha Edad.

De hecho la cultura europea ha resultado de la combinación de las ciencias naturales con las enseñanzas del Cristianismo, partiendo de la filosofía griega y el judaismo. Estas dos corrientes culturales confluyeron en el río de la filosofía medieval, la cual, a su vez, terminó por desembocar en el mar de la cultura moderna europea.

Nos incumbe, por lo tanto, promover el estudio de la filosofía medieval, si queremos tener un concepto cabal de la cultura europea, máxime teniendo en cuenta que en Japón no se tiene aún conocimiento exacto de las obras mas conspicuas en este campo de la filosofía.

Fuera de esto, es nuestra ambición ocupar un puesto importante en la historia del mundo (literario), absorbiendo y uniendo las dos

culturas —Occidental y Oriental—, siguiendo el ejemplo de filosofía medieval que combinó en una gran cultura el helenismo y el Cristianismo.

Para conseguir este objeto, tres son los medios de que se servirá la Cátedra: 1) Lecturas sobre la historia de la filosofía medieval; 2) Estudios especiales sobre algunos aspectos de dicha filosofía, tales como: la relación entre la fe y la razón, la evolución de la idea de Dios, los conceptos sobre la ley natural, la conexión entre la edad media y la moderna, etc. 3) Enseñanza práctica y lectura de las obras originales en latín.

Creemos que el resultado de tales investigaciones será acogido con interés no sólo por nuestros sabios y especialistas japoneses, sino también por el resto del mundo científico».

He aquí un ejemplo digno de imitarse por muchas de nuestras Universidades de Europa y América.

En medio de un mundo pagano y ateo esperamos que la nueva Cátedra de Filosofía católica no sólo contrarreste la funesta influencia de las ideas kantistas, panteístas, darwinistas y protestantes, sino que irradie también sus rayos luminosos entre la gente llamada intelectual y les haga ver las bellezas y perfección de la Religión Católica.

IN MEMORIAM

R. P. Gallus M. Manser, O. P.

En la madrugada del 20 de febrero de 1950, se dormía plácidamente en el Señor a la edad de 84 años, el P. Manser.

Nacido el 25 de julio de 1866, en el seno de una familia de labradores en la localidad de Schwarzenegg, parroquia de Brülisau, fué confiado por su párroco en 1880 a los PP. Benedictinos de María Einsiedeln para su mejor formación y educación. Allí trabó profunda amistad con Salomón Benz, el futuro P. Meinrad, O. S. B. En 1886 se trasladó a S. Gotardo, y allí en el Seminario Arzobispal de Monza cursó la Filosofía (1886-88), y más tarde en Mailand la Teología. Al contacto de sus preclaros maestros se despertó en él el amor a la investigación especulativa de la verdad. En 1890 se inauguró la Facultad de Teología de Friburgo, y José Antonio Manser fué uno de los primeros que en ella se matricularon. Los Padres Berthier, O. P. y Coconnier, O. P., fueron los que de un modo particular orientaron al diligente joven estudiante respecto a la recta comprensión de la doctrina de Santo Tomás. La orientación hacia el Tomismo rígido se fué afirmando en él, y un reflejo de ella es su disertación: «Possibilitas praemotionis physicae in actibus liberis naturalibus, juxta mentem Divi Aquinatis». Ya entonces empezó a madurar en él la decisión de ingresar en la Orden del Angélico Doctor. El 24 de agosto de 1892, fué ordenado Sacerdote en S. Galo. En 1893 fué invitado por Francisco Bourne, el futuro Arzobispo de Westminster y Cardenal, a la sazón Rector de del Seminario diocesano de Womersley (Inglaterra), a enseñar Filosofía. Un año más tarde hacía su Doctorado en Teología en la Universidad de Friburgo. En el verano de 1895, a instancias de su Prelado diocesano, se vió obligado a aceptar el cargo de Capellán en la gran parroquia de Gossau, donde entabló cordial amistad con el entonces párroco Roberto Burkler, más tarde Obispo de S. Galo, y allí desarrolló una extraordinaria actividad apostólica. Pero en su interior sentía cada vez más la inclinación a la vida religiosa y a la ciencia. Por fin el 20 de Junio de 1897, ingresaba en la Orden Dominicana con el nuevo nombre de Galo María. Después de emitir los votos religiosos se le encomienda la clase de Teología Moral en el Estudio General de la

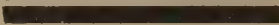
Orden de Düsseldorf. En 1898 es enviado por el P. General Andrés Fürhwirth a Friburgo en calidad de Vicerector de la Residencia de estudiantes de Teología, llamada «Convictum Canisianum». Un año más tarde se encarga de las cátedras de Filosofía (Lógica y Ontología) y de Historia de la Filosofía en la Universidad, que desempeñó hasta su jubilación en 1942.

Por fin el P. Manser estaba en su elemento... Desde entonces consideró su cátedra como su propio campo de apostolado. Durante los años 1907-8 y 1925-26 presidió los decanatos de la Facultad. Particularmente laboriosos fueron sus años de Rectorado de la Universidad durante la primera guerra mundial. Sus primeras publicaciones científicas aparecieron en el «Jahrbuch für Philosophie und Theologie», que más tarde se denominaría «Divus Thomas», cuya dirección le fue encomendada en 1922. En esta publicación presentó sucesivamente sus profundos trabajos sobre «La esencia del Tomismo» y el «Derecho natural», contribuyendo no poco a prestigiar la gran revista de Friburgo. No quería limitarse a ser un mero profesor de cátedra, y por eso las profundas enseñanzas que él vivía procuraba transfundirlas al gran público en artículos de divulgación y en la misma predicación.

Como característica de su personalidad podemos hacer notar su inmutable fidelidad: fiel a su patria, fiel a la Iglesia, fiel a la doctrina de Santo Tomás, fiel a la Universidad Católica por la que no escatimó fatiga alguna, y fiel a sus amigos, entre los que tienen el primer puesto sus propios alumnos.

Después de su jubilación en 1942 se retiró al convento dominicano de S. Galo para trabajar sobre el «Derecho natural». Pero en 1946 volvió a su amado Friburgo, donde después de una enfermedad penosa entregó su alma al Creador.

GALLUS M. HAFELE, O. P.



Comentarios y Notas críticas

Características del tomismo según Grabmann y Sertillanges.

Una de las mejores maneras de honrar la memoria de dos filósofos tomistas tan esclarecidos como M. Grabmann y A. D. Sertillanges, O. P., cuyas vidas han llegado a su término casi simultáneamente, en fechas bien recientes, me ha parecido que podría ser el espigar, entre sus escritos, algunas disquisiciones que se refiriesen a la naturaleza del tomismo, en su doble acepción usual de sistema elaborado por el Doctor Angélico y de corriente cultural devota de su pensamiento.

Ante todo, merece destacarse el hecho de que tanto Grabmann como Sertillanges, prescindiendo ahora de su calidad de tomistas, se han hecho acreedores al respeto y a la admiración de todos los cultivadores cristianos de la especulación teórica por sus numerosos escritos, entre los que descuellan las monografías histórico-filosóficas del primero, como—por vía de ejemplo—la aparecida en esta misma revista y titulada «Carácter e importancia de la filosofía española a la luz de su desarrollo histórico» (1) y el magnífico ensayo del segundo que se rotula «La vida intelectual» (2), donde se encierra un certero diseño de los requisitos que deben reunir cuantos se consagran a la denominada «profesión de los intelectuales».

Junto a estos méritos generales, a los que podrían agregarse otros muchos que no es del caso detallar, Sertillanges y Grabmann han destacado, entre los tomistas, por su recia personalidad, que se refleja especialmente en sus respectivas biografías de Santo Tomás de Aquino, a las que concretaré el estudio analítico que seguirá a continuación, no sólo para poder sujetarse a la imperiosa obligación de evitar toda prolijidad, sino además y principalmente porque creo que, en ellas, se encierran elementos suficientes para comprender lo que, según nuestros autores, caracteriza o debe caracterizar al tomismo.

(1) CIENCIA TOMISTA, año XXXIV, vol. LXIV, págs. 5-25.

(2) «La vie intellectuelle», París (ed. Alcan), 1921.

Ya en el prólogo a su obra «Santo Tomás de Aquino» (3), afirma Grabmann su aspiración de servir, con la misma, de «modesta guía» (4) a través del sistema aquiniano, aduciendo así un objetivo intelectualista análogo al que expresa Sertillanges, al comienzo de su biografía «Saint Thomas d' Aquin» (5), con estos términos; «nuestro trabajo ambiciona ilustrar a los tomistas de corazón sobre el objeto de una admiración convertida en demasiado sentimental» (6).

Una vez apuntada esta primera concordancia entre nuestros pensadores, al reconocer el carácter intelectualista del tomismo, que es aplicable a cualquiera de las dos acepciones antes señaladas, veamos ahora cuáles son los caracteres que atribuyen al tomismo en la primera de tales acepciones, esto es, en cuanto al sistema elaborado por el Doctor de Aquino.

Oigamos primeramente lo que afirma Grabmann acerca de los soportes del pensar aquiniano: «El cimiento sobre que descansa el sublime edificio doctrinal de Santo Tomás de Aquino es una doble convicción. El más hondo fundamento consiste en la convicción de que nuestro pensamiento es capaz de conocer y de asimilarse el reino de las esencias, de las causas, de los fines y de las leyes, que está tras y sobre el mundo de las apariencias; es la convicción de la realidad y de la cognoscibilidad de un orden suprasensible, la decidida adhesión a la posibilidad y realidad de la metafísica. La segunda convicción en que se apoya el sistema tomista es la de que, por encima y más allá de lo suprasensible, de lo metafísico abierto al pensamiento natural, se extiende todavía el horizonte de lo sobrenatural, que se pierde en lejanías infinitas, el horizonte de los misterios cristianos revelados por Dios, que ya desde aquí abajo se abre al espíritu humano por la luz de la fe» (7). Aunque esta cita ha sido algo extensa —al igual que otras posteriores, según se irá viendo—, creo que la extensión viene compensada por la precisión de sus vocablos,

(3) Empleo la excelente versión castellana de D. Salvador Minguijón, impresa por la editorial «Labor» (Barcelona, 1930).

(4) «Santo Tomás», pág. 7.

(5) Empleo la edición preparada por la librería de Félix Alcan (colección «Les grands philosophes»: París, 1910), citando mediante notas los textos originales en lengua francesa, por lo cual me permito a veces determinadas traducciones algo libres.

(6) «Saint Thomas», vol. I, pág. VI: «notre travail aurait pour ambition d'éclairer les thomistes du coeur sur l'objet d'une admiration demeurée trop sentimentale».

(7) «Santo Tomás», pág. 59.

en los que se resume magistralmente la convergencia, en las lucubraciones del Aquinatense, de lo natural y lo sobrenatural, lo filosófico y lo teológico, elementos amalgamados por su augusta mentalidad en síntesis excelsa.

Por su parte, para caracterizar el cimiento esencial del tomismo atiende Sertillanges a otra faceta del mismo, no menos interesante: «Si he advertido bien la esencia del tomismo—escribe—, se ha debido ver que esta doctrina se caracteriza, ante todo, por la inquietud de dar satisfacción a todos los *desiderata* de la experiencia; de acoger, sistematizándolos y limitándolos unos por otros a lo necesario, todos los pensamientos en estado de vivir unidos; y de atender así, para cada momento de una ciencia siempre en elaboración, a la más alta medida de equilibrio y de justeza comprehensiva» (8).

Estas últimas palabras nos plantean, por sí mismas, el problema de las fuentes de las doctrinas tomistas. Su profusión característica es reconocida por Grabmann, con su típica claridad: «la extensión de las fuentes utilizadas por Santo Tomás—afirma—es asombrosamente grande, especialmente si se considera los medios y las condiciones de trabajo de la época» (9). De ahí que algunos hayan tildado de «eclectico» al Aquinatense, reproche contra el que reacciona vigorosamente Sertillanges, alegando que, para hablar con propiedad, el calificativo que debiera aplicársele es el de «sincrético», y exponiendo la siguiente argumentación: «La doctrina de Santo Tomás es un sincretismo, lo cual no implica ciertamente eclecticismo: hay aquí casi dos nociones contrarias. El eclecticismo no constituye más que uno de esos conglomerados desdeñados por la Escuela bajo el nombre de seres por accidente (*ens per accidens*). El sincretismo es ser por sí mismo; mejor aún: es un viviente, donde todo elemento, bajo la influencia de la idea directriz, se orienta y sirve a los fines del conjunto» (10).

(8) «Saint Thomas», vol. II, pág. 327: «Si j'ai bien noté l'essence du thomisme, on a dû voir que cette doctrine se caractérise avant tout par le souci de donner satisfaction à tous les *desiderata* de l'expérience; d'accueillir, en les systématisant et en les limitant au besoin l'une par l'autre, toutes les pensées en état de vivre ensemble; d'atteindre ainsi, pour chaque moment d'une science toujours en travail, à la plus haute mesure d'équilibre et de justesse compréhensive».

(9) «Santo Tomás», pág. 47.

(10) «Saint Thomas», vol. II, pág. 327: «La doctrine de Saint Thomas est un syncrétisme, ce qui ni veut certes pas dire électionisme: il y a là presque deux contraires. L'électionisme ne constitue qu'un de ces agglomérats dédaignés par l'école sous le nom d'êtres de rencontre (*ens per accidens*). Le syncrétisme est *ens per se*;

Estrechamente ligado con este admirable carácter de la profusión de las fuentes utilizadas por el sabio escolástico, está el de la no menor profusión de sus escritos y el de la moderación intelectual que en los mismos se revela. Acerca del primero, sostiene Grabmann que «la obra literaria de Santo Tomás es en cuanto a su volumen, asombrosa, sobre todo si se tiene en cuenta que el Santo no llegó a cumplir cincuenta años y que le absorbieron el tiempo sus ocupaciones de profesor y las prácticas de vida monástica» (11). Y acerca del segundo, para mostrar cómo el Doctor Angélico supo eludir los extremismos de todo género (el materialista, el idealista, el objetivista, el subjetivista, etc.), escribe Sertillanges: «Santo Tomás ensaya huir del exclusivismo de tales actitudes y toma un camino intermedio, estableciéndose en un conceptualismo mitigado que da a lo real y a lo ideal, a la materia y al espíritu, al objeto y sujeto su parte justa» (12).

Otro punto en el que coinciden Grabmann y Sertillanges es en el reconocimiento del carácter dinámico del sistema tomista, lamentablemente olvidado por muchos y que ellos explican con términos casi idénticos. Así, mientras Sertillanges asegura que «el Santo Tomás de las *Sentencias* no es el mismo de la *Suma Teológica*: proceden el uno del otro, pero no son idénticos» (13), análogamente Grabmann desarrolla este mismo pensamiento, aunque con mayor amplitud, mediante las siguientes consideraciones: «En su esfuerzo hacia la verdad, Santo Tomás ha corregido, completado y aun retractado sus propias ideas, cuando, según nuevos materiales o un conocimiento más profundo, le parecían insuficientes o erróneas. Una comparación entre el comentario de las *Sentencias*, la primera de sus grandes obras en cuanto al tiempo, y la *Suma Teológica*, su más madura exposición de conjunto de la teología, pone de relieve con gran frecuencia, ese progreso interior del pensamiento científico. Los numerosos manuscritos que contienen colecciones de discordancias entre

c'est mieux encore: un vivant où tout élément, sous l'influence de l'idée directrice, s'oriente et sert aux fins de l'ensemble».

(11) «Santo Tomás», pág. 22.

(12) «Saint Thomas», vol. II, pág. 329: «Saint Thomas essaie de fuir l'exclusivisme de telles attitudes et prend une voie moyenne, s'établissant dans un conceptualisme mitigé qui fait au réel et à l'idéal, à la matière et à l'esprit, à l'objet et au sujet leur juste part».

(13) Ibidem, pág. 330: «Le Saint Thomas des *Sentences* n'est pas celui de la *Somme Théologique*: ils procèdent l'un de l'autre mais ne sont pas identiques».

el comentario de las *Sentencias* y la *Suma Teológica*, y que ya desde principios del siglo xv han llegado hasta nosotros, muestran este desarrollo» (14).

Después de señalar estas abundantes concordancias entre las apreciaciones emitidas sobre el tomismo de Grabmann y Sertillanges, bueno será señalar una ligera divergencia entre ambos autores, al valorar la importancia de San Alberto Magno, el ilustre maestro de Santo Tomás de Aquino. La obra albertina es ponderada más excelentemente por Grabmann que por Sertillanges. Así, mientras aquél asevera que «Alberto Magno ha ejercido poderosa influencia sobre la formación científica del Aquinatense» (15), la relevancia de ese influjo es aminorada por éste, quien llega a sostener lo siguiente: «La superioridad filosófica de Tomás sobre Alberto es manifiesta. Parece menos curioso y menos impetuoso en la marcha; pero domina la materia desde más alto, escapa ventajosamente a las puerilidades de la época y al encadenamiento de las opiniones particulares, donde Alberto frecuentemente se enreda. Quien conoce a uno y otro no dudaría en escoger su maestro entre ellos dos. Con Alberto se investiga, se apasiona uno; pero siguiendo a Tomás, se tiene otro sentimiento de seguridad. El primero es grande, pero es plenamente de su tiempo: Tomás de Aquino parece ser de todos los tiempos» (16).

Hasta aquí, se ha aludido siempre al tomismo empleando el vocablo en la primera de las acepciones fijadas al comienzo de este artículo. A partir de ahora, voy a analizar las reflexiones expuestas por Sertillanges y Grabmann acerca del tomismo en su segunda acepción, esto es, en cuanto corriente doctrinal fervorosamente devota del pensamiento aquiniano. Para ello expondré separada y sucesivamente las opiniones de cada uno sobre el particular—supuesto que su enfoque es radicalmente diverso y no ofrece margen a paralelismos semejantes a los delineados hasta aquí—, aunque no sin antes

(14) «Santo Tomás», pág. 34.

(15) Ibidem, pág. 11.

(16) «Saint Thomas», vol. I, págs. 13-14: «La supériorité philosophique de Saint Thomas sur Albert éclate. Il paraît moins curieux et moins impétueux d'allure; mais il domine sa matière de plus haute, il échappe davantage aux enfantillages de l'époque et à l'entraînement des opinions particulières où Albert souvent s'embrouille. Qui connaît l'un et l'autre n'hésiterait pas à choisir entre eux deux son maître. Avec Albert, on cherche, on passionne; mais à suivre Thomas, on a un autre sentiment de sécurité. Le premier est grand, mais il est pleinement de son temps; Thomas d'Aquin semble être de tous les temps».

recoger dos reflexiones expresivas que pueden juzgarse como exponentes cimeros de su común entusiasmo tomista. «La doctrina de Santo Tomás ha alcanzado, primero dentro de la Orden Dominicana y después fuera de ella, el lugar y el prestigio que corresponden a su valor intrínseco» (17), escribe Grabmann, antes de exponer sus consejos a los tomistas. Y respondiendo a un convencimiento análogo, asegura Sertillanges: «Santo Tomás gana al ser conocido todo lo que gana el más imperturbable buen sentido cuando sabe poner a su servicio, en materias árduas y, por así decir, eternamente problemáticas, uno de los genios más profundos que han paseado su vista sobre este mundo» (18).

Entrando ya en el examen de las lucubraciones expuestas por Grabmann sobre el quehacer de los tomistas, conviene ante todo señalar su disconformidad respecto del método usual de interpretación del Doctor Angélico, que él denomina «método del comentario dialéctico» y que describe con estos términos: «Se trata de un análisis del texto tomista que, sirviéndose de recursos lógicos, procura descomponer la doctrina del Santo en sus elementos ideales. Se mira como lo más importante mostrar el orden y la íntima dependencia de los artículos, cuestiones, tratados y partes de la *Suma Teológica* y explicar todos los materiales de cada artículo apoyándose todo lo posible en el texto mismo del Aquinatense» (19).

Antes de señalar Grabmann los defectos que, a su juicio, tiene este método, no deja de reconocer sus ventajas, para facilitar al lector que pueda formarse una opinión, por sí mismo, sobre la materia «Este método de exégesis tomista... tiene sin duda grandes ventajas. Familiariza grandemente con los textos tomistas, hace penetrar hondamente en la interdependencia de las tesis, muestra la férrea lógica del sistema y hace resaltar ante todo vivamente la estructura y arquitectónica de la *Suma Teológica*» (20). Y después de este reconocimiento, sigue la enumeración de los defectos: «Sin embargo, este método de comentario dialéctico no nos da más que una imagen del

(17) «Santo Tomás», pág. 56,

(18) «Saint Thomas», vol. I, pág. VII: «Saint Thomas gagne à être connu tout ce que gagne le bon sens le plus imperturbable quand il sait mettre à son service, en des matières ardues et, pour tour dire, éternellement pendantes, un des génies les plus profondes qui aient promené sur ce monde leur regard».

(19) «Santo Tomás», págs. 156-157.

(20) Ibidem, pág. 157.

ser de la doctrina tomista; analiza, diseña la doctrina del Aquinatense como un todo ya dado, acabado» (21).

Tras de esta crítica, quizás excesivamente dura, del método usado por los primeros tomistas e incluso muchos actuales. Grabmann explica así la naturaleza del nuevo método que propugna: «Es una justa exigencia del método científico moderno — escribe — que se indague también el devenir de una doctrina, tal como surge de los elementos científicos cronológicamente anteriores, y que se señale todo lo que ha promovido o detenido ese devenir, ese desarrollo. Este es el método histórico, que esclarece la posición de una doctrina en el desarrollo general de la ciencia y especialmente trata de comprender a un pensador según la época y el medio en que ha vivido. Este método histórico es tanto más adecuado cuando se trata de un autor que no ha sacado de sí *a priori* su sistema, sino que más bien ha recogido los elementos científicos de tiempos anteriores y ha tejido con ellos un sistema coherente, que es el caso de Tomás de Aquino. El método del comentario dialéctico en la interpretación de Sto. Tomás exige, por tanto, como complemento y también como corrección el método histórico-genético. La misión de este método consiste en descomponer la doctrina del Aquinatense en sus elementos históricos, mostrarla en su brote de los resultados científicos anteriores y contemporáneos y exponer, según las fuentes, su influencia sobre su época y sobre la posteridad» (22).

Esta descripción del nuevo método que aconseja Grabmann a los tomistas sinceros, va seguida de un diseño de sus principales elementos: primero, emprender el análisis de las fuentes; segundo, mostrar el desarrollo de la doctrina; y tercero, investigar la concepción que los contemporáneos tenían de cada punto de la doctrina tomista y particularmente los discípulos inmediatos y mediatos del Aquinatense (23). Con lo cual concluye este cúmulo de consideraciones—integradas en el último capítulo de la obra que nos ocupa, el cual se titula «normas y consejos para la comprensión científica de Sto. Tomás de Aquino» (24)—, afirmando que «de esta manera se ayudan y completan los métodos del comentario dialéctico y de la génesis histórica, para llegar a comprender y juzgar científicamente en todos los

(21) *Ibidem*, págs. 157-158.

(22) *Ibidem*, pág. 158.

(23) *Ibidem*, págs. 158 y sigs.

(24) Parte II.^a, apartado 9.^o.

aspectos el pensamiento del más grande filósofo y teólogo que ha producido la Edad Media» (25).

Por otra parte, no son menos abundantes las disquisiciones redactadas por Sertillanges sobre este tema, reunidas en el último capítulo de su biografía del Doctor de Aquino, bajo el epígrafe «el porvenir del tomismo» (26.) También aquí se comienza abordando la cuestión en su faceta metodológica, aunque desde otro ángulo de visión, hasta el punto de que, para explicar «lo que debe ser hoy un neotomismo» (27), enuncia tres métodos como posibles, si bien, a su juicio, sólo el último resulta conveniente.

He aquí la descripción esbozada por Sertillanges de los dos métodos que conviene sean evitados por los neotomistas: «El primero consistiría en una inferencia de conclusiones nuevas, a partir de principios o de conclusiones tomadas del maestro. Este procedimiento, explotado durante siglos por la nube de comentaristas, está verdaderamente agotado; no se puede apenas obtener una verdad nueva... El segundo método consiste en proceder por adiciones yuxtapuestas de doctrinas recientes, destinadas en apariencia a confirmar o a enriquecer las antiguas: cuando se trata de la Biblia, esto se llama concordismo; pero el concordismo filosófico es realmente el peor de todos» (28).

La raíz común de su descontento ante estos dos procedimientos metódicos de algunos tomistas la resume el propio Sertillanges con breves palabras: «lo que es necesario agregar al tomismo son dimensiones nuevas, no una simple prolongación de las dimensiones que posee» (29). De ahí deriva la naturaleza del tercer y nuevo método tomista que se propugna: «Es preciso, pues, llegar a una tercera

(25) Ibidem, pág. 163.

(26) «Saint Thomas», vol. II, págs. 327-335: «l'avenir du thomisme».

(27) Ibidem, pág. 332: «ce que doit être aujourd'hui un néothomisme».

(28) Ibidem, págs. 332-333: «La première consisterait dans un étirage de conclusions nouvelles, à partir de principes ou de conclusions provisoires, prises du maître. Ce procédé, exploité pendant des siècles par la nuée des commentateurs, est vraiment épuisé; on n'en peut guère attendre une vérité neuve... La seconde méthode consiste à procéder par additions juxtaposées de doctrines récentes, destinées à confirmer ou à enrichir par le dehors les anciennes: quand il s'agit de la Bible, cela s'appelle du concordisme; mais le concordisme philosophique est bien le pire de tous».

(29) Ibidem, pág. 334: «ce qu'il est nécessaire d'ajouter au thomisme, ce sont des dimensions nouvelles, non un simple prolongement des dimensions qu'il possède».

fase de neotomismo, que consistirá no precisamente en inferir conclusiones ni en yuxtaponer aportaciones, sino en nutrir por su interior al ser viviente que es el sistema, haciéndole asimilar toda la substancia nutritiva que los siglos han elaborado después. *Vetera novis augere*: esta es la fórmula de León XIII. León XIII no dice: *addere*. Una adición es una carga, no es un alimento. El *augmentum*, en la doctrina tomista, es la intususcepción vital, propia de aquel que crece desde dentro, metamorfoseando lo que se suma a su substancia por *accesión*» (30).

La consecuencia cimera y natural de estas disquisiciones es una confesión, por parte de Sertillanges, reafirmatoria de su entusiasmo por el Doctor Angélico, la siguiente: «la síntesis tomista, por el poder de asimilación que encierra, por la solidez de sus bases y los numerosos alicientes que dirige en todos sentidos, puede atraer los espíritus y, en recompensa del regio obsequio que los católicos habrían hecho, mediante ella, a las generaciones futuras, puede también apaciguar las inteligencias sobre el terreno de la fe» (31).

Para terminar, sólo me resta reconocer que, por mi deseo antes citado de evitar toda prolijidad, he tenido que eludir muchos temas que surgían al margen del estudio que ahora concluye (32) y expresar modestamente mi admiración ante los excelsos tomistas Grabmann y Sertillanges, que tan altos frutos han conseguido en el cultivo de la especulación teórica, acerca de la cual otro ilustre tomista recientemente fallecido, el español Manuel Barbado Viejo, O. P., tra-

(30) Ibidem, pág. 333: «Il faut donc en venir à une troisième façon de néothomisme, qui consistira non plus à étirer des conclusions ni à juxtaposer des apports, mais à nourrir par le dedans ce vivant qu'est le système, en lui faisant assimiler toute la substance nutritive que les siècles ont depuis élaborée. *Vetera novis augere*: c'est la formule de Léon XIII. Léon XIII ne dit pas: *addere*. Une addition est un poids, ce n'est pas une nourriture. *L'augmentum*, dans la doctrine thomiste, est l'intususceptio vitale, propre à ce qui croît au dedans, en métamorphosant ce qui fait accession à sa substance».

(31) Ibidem, pág. 335: «la synthèse thomiste, par le pouvoir d'assimilation qui est en elle, par la solidité de ses bases et les nombreuses amorces qu'elle dirige en tous sens, peut recueillir les esprits, et, en récompense du don royal que les catholiques avaient fait, par elle, aux générations futures, leur concilier aussi les intelligences sur le terrain de la foi».

(32) Por ejemplo, aducir textos, tanto de Grabmann como de Sertillanges, espiados en otras obras suyas, para corroborar determinados asertos; analizar sus opiniones particulares acerca de la importancia que revisten en el pensamiento aquiniano, determinadas disciplinas (la lógica, la psicología, la ética, etc.); etcétera.

duciendo una máxima de la *Suma Teológica*, escribe lo siguiente (33): «toda especulación científica es una cierta participación de la verdadera y perfecta bienaventuranza» (34).

FERMIN DE URMENETA,
Profesor de Filosofía en la Universidad
de Barcelona.

La Congrégation de Hollande ou la réforme dominicaine en territoire Bourguignon 1465-1515, por el P. Alb. de MEYER, O.P., Un volum. en 4.º de CXXII-474 páginas, Soledí,

El libro consta de tres partes principales: un estudio general sobre la Congregación de Holanda, texto de las actas de la Congregación desde 1465 a 1514 y 16 apéndices con documentos varios referentes a la misma.

En el estudio general, de cerca de cien páginas, se traza un diseño histórico de las vicisitudes de la Congregación en sus luchas con las Provincias de Francia, Sajonia y Alemania, algunos de cuyos conventos iba lentamente asimilándose al amparo de las autoridades civiles y eclesiásticas. La autoridad suprema de la Orden, aunque apoyaba el movimiento de reforma, condescendiendo a veces con las quejas, fundadas o no, de las Provincias, les daba la razón, restándole eficacia a los esfuerzos de los reformadores. Que éstos a su vez se excedían en el empleo de medios, parece evidente en algunos casos. Puede servirles de excusa la recalcitrancia de los conventuales, aquí más que en ningún otro sector de la Orden, para entrar por la reforma. La falta de energía de algunos Generales era también aprovechada por los conventuales para seguir en una disciplina de laxitud. La resistencia puesta por parte de la Provincia de Francia a los reformadores fué al fin vencida por el maestro Juan Clerée, vicario de la Congregación y luego confesor de Luis XII. El general Cayetano completó su obra, logrando que se constituyese en 1515, después de medio siglo de luchas, la Provincia autónoma de Holanda o Germania Inferior con conventos tomados de las tres provincias indicadas.

La parte documental va convenientemente anotada e ilustrada para su mejor utilización.

(33) «Introducción a la Psicología Experimental», 2.ª ed. (Consejo Superior de Investigaciones Científicas: Madrid, 1943), pág. 654.

(34) «Summa Theologiae», I-II, q. 3, a. 6.

Es obra que supone mucho trabajo, y por los documentos que contiene ha de contribuir a esclarecer grandemente la historia dominicana de aquella época en las regiones holandesas.

Al principio se echa de menos una presentación detallada del estado de las Provincias que se trataba de reformar, e incluso hubiera convenido dar una reseña geográfica de las mismos para poder seguir mejor el contenido de la exposición.

FR. V. B. DE H.

Fernando el Católico y el Cisma de Pisa, por José M.^a Doussinague. Un volumen en 4.º de 706 páginas. Madrid, Espasa-Calpe, 1946.

El autor es sobradamente conocido por su libro, *La política internacional de Fernando el Católico*, obra a que se hacen frecuentes referencias en esta. Aquel estudio, que la prensa ha calificado de «exhaustivo sobre la política del Rey Católico», le permite afrontar el tema complejo del presente libro, dándonos una visión amplia y acabada del esfuerzo con que el Rey Fernando trabajó por extinguir el cisma de Pisa:

Había él orientado su política en la última fase de su vida hacia la guerra contra los infieles. «Para ello le era indispensable, como medida previa, la paz entre los cristianos. Por este proceso había sido conducido a comprender la necesidad de que en toda Europa se crease una armoniosa convivencia que sólo podría existir en la unidad de pensamiento y de fe bajo las enseñanzas de la Cátedra de San Pedro y sus sucesores. Pero de pronto esta condición previa, con la que él creía poder contar sin más que algunos breves esfuerzos diplomáticos y militares, se convierte en el problema central y gravísimo hacia el cual han de convergir todas sus energías; y él no vacila en cambiar así el centro de gravedad de sus proyectos diplomáticos, aun a costa de sacrificar aquellos avances por el Mediterráneo, en los que tenía puesta su ilusión y que tan brillantemente se estaban llevando a cabo» (pág. 21).

En las citadas líneas está contenida la idea central del libro, idea que queda plenamente corroborada según avanza la exposición. De ahí el alto significado religioso que tienen los tratados, alianzas y campañas bélicas emprendidas por el Monarca aragonés, primero para la pacificación de Europa, y el particular de Italia, y luego para inmovilizar a Francia, cuyo Rey, sin reparar en medios, trataba de ampliar su influencia sobre aquella península.

La aventura del cisma pisano a que se lanzó Luis XII en un momento de pasión, se encaminaba a destruir el poderío espiritual y temporal de Julio II, o cuando menos a aterrorizarle haciendo presión sobre él para que condescendiese con sus ambiciones. La gravedad de las consecuencias que de ahí se podrían derivar obligó al Rey Católico a romper con el francés, poniéndose incondicionalmente al servicio del Pontificado. En la Liga santísima formada al efecto contrasta grandemente la alta calidad del tacto político de Fernando con el arrebató temperamental de Julio II, que en repetidas ocasiones hizo malograrse las acertadas disposiciones del primero.

Acostumbraba a proceder éste con toda reflexión, sin dejar nada a la suerte, de modo que el éxito de sus planes fuera resultado natural de un proceso bien meditado. Y así rarísima vez fallaron sus cálculos, salvo cuando los subalternos o aliados no se atuvieron a sus órdenes o dictámenes. Por eso extraña que Maquiavelo atribuya sus éxitos más a la suerte que a la habilidad y prudencia (p. 320). Son características en este sentido, para desmentir tales asertos, las instrucciones dadas por Alfonso al virrey de Nápoles antes de la batalla de Ravenna (pp. 287-288), así como el juicio que le mereció la exclusión que se hizo en Roma de Venecia al entrar en la Liga el Emperador (367). En el primer caso Fernando, que tenía los hilos del estado en que se encontraban los diversos elementos que allí habían de concurrir, ordenó insistentemente al virrey que se mantuviera a la defensiva, seguro de que los contrarios en cuestión de días, o tal vez de horas, tendrían que emprender la retirada, como sucedió en efecto, a pesar de quedar victoriosos en la batalla trabada contraviniendo sus mandatos. En el segundo, solo él desde España previó las consecuencias funestas que había de traer la exclusión de Venecia de la Liga en el acuerdo tomado precipitadamente en Roma a 19 de noviembre de 1512 bajo la presión de Julio II y a espaldas de los reiterados encargos del Aragonés.

Sus éxitos no eran pues resultado de la fortuna o de la astucia, sino consecuencia lógica de una larga preparación.

En esto como en punto a honradez política el autor hace justicia plena al Rey Católico, no con afirmaciones gratuitas, sino con documentos al canto y con una valoración escrupulosa de las instrucciones dadas a sus representantes en las Cortes extranjeras.

El libro es por tanto una sólida rehabilitación del Rey Fernando, «príncipe de gran sabiduría —como escribía la princesa Margarita desde Flandes a su padre el Emperador— que con su sutil intelligen-

cia abarca muchas profundas cuestiones que otros no son capaces de entender» (p. 449).

El cisma de Pisa, suscitado por el rey de Francia bajo pretexto de reforma, si bien como recurso para justificar su intervención armada en los Estados Pontificios, tampoco cogió desprevenido al Rey Católico. Y estrechando entonces más su adhesión al Pontífice, aceleró la ejecución del plan que tenía concebido de una alianza hispano germanoinglesa, la cual, perdurando la Liga santísima, automáticamente haría retroceder al francés, Porque fué siempre norma de nuestro Monarca, siendo como era de espíritu pacifista, conjurar el peligro de la guerra con alianzas que la dificultasen entre los príncipes cristianos. Las resistencias que para ello tuvo que vencer, sobre todo de parte del Emperador, retardaron la ejecución de aquel proyecto. Al fin el aislamiento de Francia y la derrota de su aliada Venecia por el ejército español en Vicenza obligaron a Luis XII a adoptar posiciones de concordia, acercándose a León X, para adherirse definitivamente al concilio de Letrán.

Son también de notar las precauciones tomadas por el Rey Católico en orden a este concilio, convocado por Julio II contra la facción de Pisa. De ello dan testimonio los pareceres que a petición del Monarca redactaron algunos de nuestros obispos. Sobresalen entre esos pareceres el del santo prelado de Burgos Pascual de Ampudia, O. P., y el del arzobispo de Sevilla Diego de Deza, O. P., quienes de una manera precisa van señalando los capítulos de reforma en términos muy semejantes a los que se realizaron luego en Trento. De Deza hay además una expresiva carta al Rey Católico fechada a 13 de diciembre de 1511 que le envió con el parecer, en la que encomia singularmente su decisión de salir a la defensa de la Iglesia, cuya empresa «por más la tengo que ganar toda la tierra de infieles, aunque tome de mar a mar». Es extraño que esta carta no aparezca en la colección incluida en el libro.

El autor, después de haber analizado los pareceres de Ampudia y de Deza, añade a modo de comentario: «Los documentos que en este capítulo publicamos son, pues, una demostración terminante de que en España se concebía la apertura del Concilio de Letrán en 1512 como el medio de proceder a la reforma completa de lo que hubiera de viciado en las costumbres de los eclesiásticos, sin que detuvieran lo más mínimo a los nuestros consideraciones de conveniencia individual. Es este, pues, un precedente preciso y muy valioso de la

labor que luego había de realizarse también por nuestros Prelados en Trento» (p. 244).

Para aunar la actuación de España en el concilio de Letrán se nombró previamente en Burgos una comisión que, a base de los pareceres recibidos, concretase los puntos principales de la misma. «Primero, extirpación de cismas y herejías para mantenimiento de la unidad de la fe católica; segundo, paz entre los cristianos y unión de todos para la guerra contra los infieles, y tercero, reforma de las costumbres, empezando por el propio Papa y los Cardenales» (p. 243). Y para que nadie pudiera escandalizarse de este lenguaje fuerte y terminante, en la instrucción dada a los embajadores del Concilio se les encarga que pidan la revocación de los decretos conciliaristas de Constanza y Basilea, «porque si esto no se remediase, continuamente podría haber semejante cisma en la Iglesia de Dios. Y porque cesen todas las disputaciones y opiniones que desta materia cada día nascen, proporneis ante su Santidad en el Concilio que aquellos dos decretos se revoquen expresamente y se haga nuevo decreto que declare que el Papa es sobre el Concilio, excepto en el caso de herejía, como dice el canon *Si Papa*» (539). «Probablemente de haberse tenido en cuenta en Letrán sus proposiciones (las de la comisión de Burgos), si el papa Médicis a quien correspondió la parte principal de las labores del Concilio, menos distraído por las bellas artes, hubiera prestado a este asunto la misma atención que el alto clero español, puede asegurarse que la reforma se hubiera hecho antes de que con tal prètexto tratara vanamente de encubrir Lutero el desbordamiento de todas sus pasiones» (243).

Recordando estas cosas en Trento más de una vez se debió censurar la conducta de aquel Pontífice. Se dice que el obispo de Oporto, Baltasar Limpo, en su visita a Paulo III, para inducirle a fomentar la reforma dando ejemplo con emprender cuanto antes la de la Curia, le habló de la gloria inmortal que cabe en la historia a Inocencio III por su gran concilio de Letrán, y «la infamia ganada por el Papa León por otro concilio del mismo nombre» (J. de Castro, *Portugal no Concilio de Trento*, t. II, Lisboa, 1944, p. 347).

El libro del señor Doussinague está enriquecido con una abundante documentación inédita (pp. 463-694) que garantiza la sólida contextura de la exposición y ofrece campo para ulteriores trabajos. Es sin duda éste uno de los mejores estudios aparecidos en los tiempos modernos sobre la intensísima actuación diplomática del Rey Católico durante los años 1511-1513.—FR. V. B. DE H.

Isabel la Católica fundadora de la Unidad Nacional Española,
por el P. Luis FERNÁNDEZ DE RETANA, Redentorista. Dos tomos
de 735 x 669 páginas. Madrid, El Perpetuo Socorro, 1947.

El Padre F. de Retana, nos sorprende con esta obra monumental sobre un tema tan trillado. La amplitud de la obra está a tono con la elegancia de la presentación en todos los aspectos, incluso el de las ilustraciones. Materialmente considerada, es, pues, un homenaje digno de la figura que en ella se estudia.

El pensamiento del autor al emprender su composición lo expresa bien la segunda parte del título. «El proyecto, audaz a la verdad, de escribir una historia más *de conjunto* sobre la figura de *Isabel la Católica*—escribe en el preámbulo—nació en mí durante el gran Movimiento Nacional, del cariño natural a la excelsa mujer evocada por nuestras juventudes triunfantes». El «cariño al asunto» le llevó, pues, a poner todo su esfuerzo en la composición de la obra sobre la Reina Católica; y aunque confiesa ser apasionado admirador de su grandeza, ha procurado basar la exposición, entre otras fuentes, en las *crónicas contemporáneas* y en los documentos de la época, no admitidos a ciegas, sino convenientemente depurados de lo que pueden tener de adulación o censura injustificada.

Encuadra la vida de Isabel en tres partes o períodos: el primero de «afianzamiento en el trono» hasta 1479; el segundo, titulado, la «epopeya de Granada», hasta 1492, y el tercero, «la gloria de un gran reinado», hasta la muerte.

Ese orden cronológico da a la exposición cierto matiz analítico, que se contrarresta en parte por los cuadros homogéneos que forma cada uno de los capítulos. Aun así se echan de menos en el libro las grandes síntesis sobre las diversas manifestaciones del pensamiento político y modo de ser y de gobernar la Reina, cosa hoy relativamente fácil, dada la abundancia de estudios de primera calidad que hay sobre el tema. Los capítulos 13-23 de la tercera parte, en que se intenta algo de eso, extendido a la vida nacional, tiene preferentemente carácter anecdótico, sin lograr remontarse sobre lo perceptible del hecho material.

Dentro de ese plan, la historia es bastante completa y rica en información, pues abarca todas las manifestaciones de la vida de la Reina; demasiado completa tal vez para quienes están familiarizados en el sinnúmero de episodios en que ella intervino. La clase de lectores a que principalmente se destina, sabrá apreciar sin duda esa

condición por lo que tiene de instructiva y formadora del espíritu. Es la doctrina en ejemplos, que a veces mueven más que las ideas.

FR. V. B. DE H.

Las formas del amor según S. Buenaventura

La doctrina de San Buenaventura sobre el amor de Dios ya atrajo el interés y fué objeto de diversas interpretaciones desde las discusiones del Pietismo y el problema del «amor puro». Mientras Bossuet, el Card. Noailles y otros citaban al Doctor Seráfico al lado de Sto. Tomás para corroborar la doctrina teológica corriente, Fénelon veía en él un partidario de la teoría pietista y de la religión del amor puro. Las diferencias continúan entre sus intérpretes modernos. Unos le tachan de oscuridad e insuficiente elaboración doctrinal, por desconocimiento de la metafísica aristotélica, mientras otros siguen contándole entre los partidarios del amor extático-altruista.

En su disertación sobre *Las Formas fundamentales del amor y la teoría del amor divino en S. Buenaventura*, el P. Alszeghy, S. J., aborda de nuevo el tema (1) con gran erudición y complicada sutileza. y concluye que la solución ha de encontrarse ideando nuevas formas o tipos en la psicología del amor. Hasta ahora, todas las explicaciones giraban en torno al dualismo fundamental, amor egoísta, o de concupiscencia, y amor desinteresado o de benevolencia; el primero marcando una tendencia centrípeta hacia el propio sujeto a quien desea el bien, y el segundo señalando una dirección contraria, por la que el amante sale de sí mismo y se dirige al objeto considerado como persona, a quien desea desinteresadamente el bien.

Pero cree el autor que esta dualidad clásica no agota los tipos fundamentales del amor, por lo que es insuficiente como base de una teoría adecuada del mismo. Se trata sólo de las *dos direcciones* del amor, no de sus especies o formas. La confusión mayor estriba en haberlas identificado con la otra división moderna de amor extático y amor físico, estableciendo la doble ecuación, amor de concupiscencia = amor físico, y benevolencia = amor extático. No obstante, vemos que el concepto de amor, de benevolencia y de caridad en Sto. Tomás no es del tipo de amor plenamente desinteresado o extá-

(1) Z. ALSZEGH, S. J., *Grundformen der Liebe*. Die Theorie der Gottesliebe, bei dem Hl. Bonaventura.—Romae, «Analecta Gregoriana» vol. 38. Series Facultatis Theologicae, 1946, n. 16, págs. 300.

tico, que prescinda totalmente del bien del sujeto, de la relación al propio yo. Según el Aquinate, la madre se da plenamente, en su amor, al bien del hijo porque considera a éste cómo una prolongación del *propio yo*, y en el amor de caridad también se ama al Bien divino en relación con el propio yo, con el bien del sujeto (p. 25).

La solución al problema del amor ha de buscarse —opina el autor— ampliando la tipología clásica del mismo con otras dos normas fundamentales: *Amor objetivo (sachbetont)*, propio del sistema de S. Buenaventura, en que la voluntad tiende ante todo al objeto bueno considerado como cosa en sí misma, en una afección amorosa predominantemente *apreciativa* del bien en sí; *amor personal (personbetont)*, muy usado por Abelardo, que considera el objeto bueno en primer plano con relación a la persona —*ut commodum personae*— en una afección *valorativa* y de ordenación del bien objetivo al sujeto. Esta dualidad de tendencias debe combinarse con la anterior división en una escala de coordenadas que da lugar a los *cuatro tipos* fundamentales del amor: Amor objetivo-extático (*sachbetont-ekstatische Grundform*), amor objetivo-físico (*sachbetont-physische Liebe*); amor personal-extático (*personbetont-ekstatisch*) y amor personal-físico (*personbetont-physisch*). Dichas formas tendrían por representantes, respectivamente, a S. Buenaventura, el pseudo-Dionisio, Abelardo y Sto. Tomás. Con ello, al parecer, se precisaría más el grado de desinterés y renunciamiento del amor, y se daría plena satisfacción a la idea del amor químicamente puro o absolutamente desinteresado, que debe tener su expresión adecuada en la línea del amor extático enseñado por S. Buenaventura (p. 195-211). Mientras que Sto. Tomás se encuentra en el extremo opuesto, con una teoría de la caridad que más fuertemente acentúa lo subjetivo e interesado.

Absteniéndonos de seguir más al autor en sus sutiles disquisiciones, creemos que la alambicada y artificiosa teoría del jesuita húngaro, lejos de aclarar el tema, viene más bien a oscurecerlo y sembrar la desorientación. El pensamiento de Sto. Tomás, con excesiva ligereza indicado por el autor, ha sido deformado con el afán de encuadrarlo en clasificaciones aprioristas y ahondar las diferencias entre los grandes escolásticos. Prescindiendo del prurito de nueva nomenclatura, el autor acentúa, sobre todo, como mérito de la teoría bonaventuriana, la relación al objeto, al bien en sí mismo, como primaria y constitutiva del amor, prevalente sobre toda relación a la persona y más aún al sujeto. Pero, ¿quién más que Sto. Tomás sub-

rayó este aspecto esencial del amor, que siempre lo ha definido «como principio de movimiento hacia el bien amado, tendencia del apetito al objeto» bueno, complacencia y coaptación del mismo con la cosa apetecida (I-II, q. 22, a. 1, 2; q. 26, a. 1-4), que enseña que la causa propia y adecuada del amor es el *bien* (q. 27, a. 1) y el mismo amor de caridad lo definió siempre por su relación al objeto formal, el Bien divino, entendiendo antes como perfección ontológica que como persona (II-II, q. 23, a. 4)?

Por otra parte, es ridículo sostener que en la teoría de Sto. Tomás no hay cabida para el amor extático, plenamente desinteresado, cuando el Santo declara que el «éxtasis» y la «mutua inhesión» del amante en el amado son efectos propios del amor, que se verifican perfectamente en el amor de amistad (I-II, q. 28, a. 3, 4). Y en cuanto a la *Ich-Beziehung*, relación de conveniencia al sujeto amante, que el Aquinate con Aristóteles, con gran espíritu realista, hace entrar como necesaria en toda forma de amor, también es inútil empeñarse en descartarla, pues ni la caridad del cielo puede prescindir de su aspecto beatificante, de conveniencia al sujeto o de felicidad para el bienaventurado. Además que el concepto de amor entraña esencialmente la idea de unión con el bien, lo cual no puede explicarse sin la conveniencia del sujeto con el objeto amado (I-II, q. 28, a. 1).

Concluimos afirmando que todos los aspectos parciales que el P. A. quiere hacer resaltar con la nueva flamante tipología del amor, pueden perfectamente integrarse en el sistema de Sto. Tomás y en la dualidad de amor concupiscente y amor amistoso, que marcan las dos esenciales relaciones —objetiva y personal— de toda tendencia amorosa. Y, por nuestra parte, seguimos creyendo con Bosset y la interpretación común que no hay diferencias esenciales en la doctrina del amor de los grandes escolásticos, ninguno de los cuales ha dado base a los errores de Fenélon y del pietismo quietista sobre el amor puro.

Es justo, sin embargo, advertir, que la obra representa una investigación sólida y bien documentada, no sólo de las obras de S. Buenaventura sino de numerosos místicos de la época. Y muy de tenerse en cuenta es la explícita afirmación del autor sobre la universal vocación de todos los cristianos a la mística y la unidad específica de la perfección cristiana y la vida mística, que aparece como conclusión de su encuesta sobre los autores místicos de la Escolástica y fruto maduro de su estudio sobre la unidad de la caridad en todas sus fases y grados: «Por otra parte, la experiencia mística del amor no es

esencialmente diversa de la caridad ordinaria. Para S. Buenaventura, en efecto, la mística no es el privilegio de algunos especialmente llamados, sino la perfección ordinaria de la vida cristiana. La vocación remota a la mística se dirige a todos los cristianos. Y la razón de que haya tan pocos que alcancen tan elevado grado de la vida espiritual hay que buscarla en la falta de generosidad. La vida sobrenatural es un proceso continuo; la vía mística es sólo *el desarrollo normal, el más elevado*, de la justificación (p. 30).

Ténganlo en cuenta cuantos, por estas tierras, siguen pregonando que tales tesis han sido inventadas por Saudreau y el P. Arintero en el siglo xx.

FR. T. URDANOZ, O. P.,

BIBLIOGRAFIA ⁽¹⁾

Gaetano PERRELLA, C. M., *Introduzione generale alla Sacra Biblia*.—Casa Editrice Marietti, 1948. Torino, 345 págs.

La colección de comentarios italianos a toda la Biblia dirigida por Monseñor Garofalo, nos presenta ya la Introducción general que ciertamente no podía faltar en una empresa que pretende orientar a los lectores de lengua italiana acerca de los grandes problemas bíblicos.

El presente volumen se desenvuelve en un marco de objetividad y claridad que se destaca desde las primeras páginas. Como casi la totalidad de los manuales modernos de Introducción general, se estudia en primer término el problema de la inspiración escrituraria que es en realidad la cuestión más fundamental desde el punto de vista formativo. La doctrina expuesta por el autor se desarrolla dentro de los principios enseñados por el Doctor Angélico en su tratado «de prophetia», consagrados en la Encíclica «Providentissimus Deus». La inspiración es un carisma de orden intelectual y su proceso ontológico y psicológico, encuentra satisfactoria solución en la concepción tomista del engranaje de las causas principal e instrumental. Existe un triple influjo divino en el hagiógrafo: Primero sobre la inteligencia como iluminación, proyectándose a la vez sobre el juicio especulativo y el práctico. No basta una iluminación sobre uno de ellos sólo, pues en ese caso el otro juicio sería puramente humano. Sobre la voluntad es preciso un movimiento previo anterior a toda autodeterminación de parte del hombre. En las potencias ejecutivas se exige además una asistencia especial de parte de Dios. Debe ser una asistencia positiva para que exprese «apte» «ea quae (Spiritus Sanctus) vult et modo quo vult».

Respecto a las glosas cree el autor que deben ser también inspiradas y aun el mismo amanuense debe participar del carisma de la inspiración.

En cuanto a la cuestión de la pluralidad de sentidos literales rechaza la opinión pluriliteralista como inconveniente al fin de la misma Sagrada Escritura, porque en ese supuesto nos llevaría a una exégesis cabalística del texto sagrado.

Como decíamos, son notorias la claridad y objetividad en la exposición, pero creemos que peca de excesivamente sumaria. Parece que después de la Encíclica «Divino afflante Spiritu» y la carta de la P. C. B. al Em. Card. Suhard, se podría exigir más amplitud al capítulo dedicado a los géneros literarios, y

(1) La dirección de la Revista se reserva el derecho de reseñar, de los libros que se le envíen, los que estime oportuno, aunque todos serán anunciados en la Sección de *libros recibidos*.

también más amplitud en el estudio del proceso psicológico de la inspiración.

Nos hallamos, pues, ante un manual conciso, de sana y segura orientación, pero que no representa ningún avance de contenido y de método sobre los clásicos conocidos.

Fr. Maximiliano GARCIA, O. P.

Francesco SPADAFORA.—*Ezechiele (La Sacra Bibbia)*. 357 págs. Casa editrice Marietti. Torino, 1948.

Indudablemente el gran profeta del exilio representa un papel preponderante en la formación de la nueva conciencia del pueblo israelita después de la gran prueba de la deportación. No obstante no se puede hacer resaltar tanto esa nota como si el profeta Ezequiel rompiera con la tradición y la mentalidad de los profetas clásicos preexílicos. El autor del presente comentario expone con toda objetividad y ponderación el problema y sostiene vigorosamente que el gran profeta del destierro entra de lleno en el marco fundamental de los profetas sus predecesores; en sus escritos abarca la misma concepción de la universalidad del poder y justicia de Jahweh. Las relaciones de Jahweh y su pueblo se basan en una libre elección divina, pero esas relaciones son condicionadas por fundamentos éticos. Como en los profetas preexílicos también aparece aquí la concepción del pequeño «resto» de Israel, como base de la futura restauración. En particular se aprecia de un modo claro la afinidad literaria de Ezequiel con Jeremías, aunque ambos consideran los acontecimientos bajo diferente punto de vista: Jeremías representa la última llamada al pueblo rebelde para que evite la catástrofe que se avecina. Ezequiel ya en plena cautividad, presenta a sus conciudadanos el glorioso futuro que espera al «resto» de Israel.

Sobre todo es inexacto históricamente el afirmar que Ezequiel es el primero en enseñar el concepto de responsabilidad y retribución individual contrapuesto al de responsabilidad colectiva predicada por los profetas preexílicos. Indudablemente en los tiempos anteriores a la cautividad aparece el principio de la solidaridad; el pueblo elegido es ante Dios un organismo con un destino trascendente colectivo, y bajo este punto todos sus miembros son solidarios en el premio y en el castigo. La alianza del Sinaí se realizó entre Jahweh y la nación que es un «reino sacerdotal» a sus ojos. No obstante, es arbitrario exagerar este concepto para ver en esas relaciones entre Jahweh e Israel como un trasunto de la concepción de las demás religiones semíticas, suponiendo que Dios sólo se preocupa de la colectividad desentendiéndose en absoluto del individuo como tal. El mismo pacto del Sinaí está condicionado no sólo por relaciones de culto entre el pueblo elegido y su Dios, sino por el cumplimiento de preceptos morales concretos. Los profetas preexílicos, esencialmente moralistas exigen la pureza de costumbres en virtud del mismo pacto del Sinaí, cuya quintaesencia es el Decálogo. Esto presupone una clara doctrina de responsabilidad individual; según ellos, cada israelita es responsable delante de Dios de sus propias acciones.

En cuanto al problema de la composición del libro, nuestro autor mantiene su unidad sustancial, con pequeños retoques redaccionales, frente a las tesis conocidas de Torrey y Smith.

En la exposición se mantiene un criterio moderado y objetivo frente a todo extremismo.

Fr. Maximiliano GARCIA, O. P.

M. DAFFARA, O. P., *De Deo Creatore*. Págs. XVII-262.—*De peccato originali et de Verbo Incarnato*. Págs. XXIII-462. Casa Editrice Marietti, Torino. Precio: 550 y 950 liras.

Sólo estos dos volúmenes nos han llegado de los cuatro que el P. Daffara tiene publicados, para formar un «Cursus Manualis Theologiae dogmaticae secundum Divi Thomae principia».

Este Curso reúne todas las buenas cualidades, que pueden desearse en una obra del género: brevedad, claridad fidelidad a Sto. Tomás. La brevedad podemos comprobarla con sólo mirar el número de páginas de cada volumen, que realmente no es nada excesivo en relación con la materia tratada; esta brevedad sin embargo no llega a tanto que se omitan cuestiones dogmáticas de interés universal.

Otra nota característica de este Curso es la claridad, a la que contribuyen diversos elementos; primeramente la buena distribución de la materia, no pretendiendo probar de cada vez más que una idea, en lugar de involucrar unas con otras. Contribuye también a la claridad la abundante variedad de tipos, usados en el texto, gracias a los cuales, en un momento puede el lector darse cuenta de lo que es capital en la exposición.

La fidelidad a Santo Tomás es perfecta, no sólo en los grandes principios, fundamento de su sistema, sino también en la serie de pequeños detalles, que por necesidad integran un Curso. Esta fidelidad al Angélico Maestro da a la obra una especial garantía de verdad, porque, en frase de Inocencio VI, «huius Doctoris doctrina, *prae ceteris*, excepta canonica, habet proprietatem verborum, modum dicendorum, *veritatem sententiarum*; ita ut *nunquam qui eam tenuerit inveniatur a veritatis tramite deviasse, et qui eam impugnaverit, semper fuerit de veritate suspectus*» (en *Breviarium O. P.*, pars altera, 13 Nov., lect. IV ad Matut.; el 13 de noviembre se celebra en la Orden de Sto. Domingo el Patrocinio de Sto. Tomás). La fidelidad al Sto. no evita el tratar con la amplitud que se merecen, ciertas cuestiones de época posterior.

Otra buena condición del Curso es la selección de abundante bibliografía, colocada al fin de cada apartado, con lo que al profesor se le facilita notablemente la tarea de buscar las obras necesarias para ampliar sus explicaciones.

Para encontrar prontamente cualquier punto de los tratados en el Curso, cada volumen lleva tres índices, uno sintético al principio, y al final un «index nominum» y otro «alphabeticus rerum».

Hechas estas anotaciones generales sobre el valor del Curso, diremos algo en particular sobre cada uno de los dos volúmenes, que nos han llegado.

En *De Deo Creatore* el P. Daffara muy oportunamente dedica especial atención a la cuestión del origen del hombre, que con las nuevas corrientes evolucionistas ha vuelto a ocupar el primer plano de la actualidad teológica. La solución dada por el Autor es plenamente satisfactoria. Nos ha chocado sin embargo que, al tratar de la moción de Dios, no se haga ni una alusión a la nueva doctrina del concurso *mediato*, propuesta por Stufler S. I. y seguida

luego por algunos autores, como Martínez del Campo, S. J. y Manyá, Pbo. Este silencio nos extraña tanto más cuanto que en la bibliografía citada al fin de la cuestión se nombra expresamente a los dos autores de la Compañía (p. 87). Al explicar la naturaleza del concurso divino dice el P. Daffara que este concurso «est *praedeterminatus*», aunque se le puede llamar también «*praedeterminans*, dummodo hoc recte intelligatur...», nempé quod sub hac motione divina causae secundae libere sese vere determinant» (p. 84). A nuestro juicio el término apropiado para calificar el concurso de Dios, no es el de *praedeterminatus*, sino el de *praedeterminans*. Al decir que el concurso divino es *praedeterminatus* lo hacemos sujeto de la pasividad, que tal denominación implica; esta pasividad reclama como correlativo una actividad, divina predeterminante. Pero ya se ve que este modo de concebir las cosas, a que nos lleva la terminología del P. Daffara, tiene sus inconvenientes. En primer lugar, el inconveniente de poner en el concurso divino una pasividad que de ninguna manera podemos admitir. En segundo lugar, el inconveniente de poner un decreto divino determinante de esa pasividad del concurso. Por eso preferimos la denominación de *praedeterminans* a la de *praedeterminatus* para calificar el concurso de Dios. Otra cosa sería si se dijese simplemente del concurso divino que es *determinatus*; la palabra *determinatus* puede significar tan solo la cualidad especial del concurso divino, sin decir orden a un principio activo ni a un término pasivo; en cambio el *praedeterminatus* necesariamente implica ese doble orden.

En el segundo volumen, que reseñamos, trata el P. Daffara del estado de justicia original, del primer pecado y del misterio de la Encarnación, incluyendo en esta parte las principales cuestiones mariológicas. En la cuestión del *debitum peccati* en la Virgen, el autor toma una actitud más bien conciliadora (págs. 328-329). Por el contrario, al tratar de la Asunción se pronuncia decididamente por la muerte de la Virgen; a parte de otros testimonios invocados, es interesante el litúrgico: la secreta de la misa de la fiesta nos invita a pedir la intercesión de María, «quam pro conditione carnis migrasse cognoscimus» (págs. 432 ss.). Sobre este punto de palpitante actualidad teológica, plácenos reproducir el autorizado testimonio del P. Balic, O. F. M.: «Mientras en los documentos del siglo xiii, xiv y xv, encontramos la doctrina asuncionista común y tradicional por todos defendida en esa época, en el xvii y xviii... nos hallamos con algunos teólogos de más avanzadas ideas, que *apartándose de la doctrina común*, enseñaron teorías especiales... sobre la Santísima Virgen, en especial defendiendo enérgicamente la de que *ella nunca murió*. Entre estos teólogos ocupa destacado lugar, o, mejor dicho, *único* en la literatura mariana, un autor anónimo... que nos ha dejado su doctrina... en seis códices» (C. BALIC, O. F. M., *Códices manuscritos de las Bibliotecas Españolas*, en *Actas del Congreso Mariano Franciscano-Español*, pág. 247. Madrid, 1948).

Particularmente grata nos ha resultado la posición del P. Daffara, en cuanto al problema de si la Asunción es «solemniter definibilis ab Ecclesia ut dogma fidei». La solución es afirmativa por la sencilla razón de que la creencia en este privilegio de la Virgen se funda en una Tradición divino-apostólica. «Nisi Ecclesiae fides quoad B. Virginis assumptionem—decían los numerosos Padres del Concilio Vaticano—dici velit levis nimis credulitas, quod vel cogitare impium est, procul dubio eam a Traditione divino-apostólica ortum habere firmissimé

tenendum» (testimonio reproducido en la pág. 437). Los documentos escritos de esa Tradición no abundan, pero no obstante los Padres del Vaticano la afirman y *la urgen como motivo de la definición*. Hoy se escribe mucho sobre la definibilidad de la Asunción, queriendo probarla por el hecho de que la Asunción sea una *conclusión deducida* de otros dogmas marianos. No nos toca resolver aquí la definibilidad de *conclusiones metafísicamente incluidas* en los dogmas definidos. Solo queremos hacer notar pue la teoría del *metafísico inclusivo* no es aplicable al caso de la Asunción. El contenido de este privilegio es un *hecho contingente*, y resulta incogitable que un hecho contingente se deduzca por vía *metafísica* de dogma alguno definido; pretendiendo facilitar la definición de la Asunción, se la hace imposible. El único camino capaz de llevarnos al ansiado término es reconocer con dichos Padres la existencia de una Tradición divino-apostólica, que afirma el *hecho concreto* de la Asunción.

No queremos terminar nuestro juicio sin hacer notar algunas cosillas, que estaría mejor corregir en futuras ediciones. En primer lugar, resulta un poco extraño para una mentalidad, formada en la *Summa Theologiae*, estudiar por junto el estado de justicia original, la caída del hombre y la Encarnación; estos temas están separados por gran número de cuestiones en la obra de Santo Tomás.—El tratado de *Verbo Incarnato* lo divide el P. Daffara en dos grandes secciones, la primera de las cuales lleva por título *Christologia* y la segunda *Soteriologia*. Semejante distribución de la materia no está muy de acuerdo con las leyes de la división, porque la *Soteriologia* es *Christologia*. Más sencillo y más exacto hubiera sido dividir el tratado con Sto. Tomás en «de ipso Incarnationis mysterio, secundum quod Deus pro nostra salute factus est homo» y en «de his quae per ipsum Salvatorem nostrum... sunt acta et passa» (III, prol.), o si se quiere más brevemente: de persona Salvatoris y de opere salutis.

Felicítamos cordialmente al P. Daffara por su excelente contribución a la causa de Santo Tomás, y hacemos votos por que su obra sea aceptada como texto en los centros de estudios eclesiásticos.

Fr. A. BANDERA, O. P.

S. Thomas d' Aquin, *Somme Théologique: La Prudence*.—Trad. franc. notes et appendices par le P. Th. DEMAN, O. P., 2eme édit. Un vol. en 16º, págs 554, Paris, Editions de la Revue des Jeunes, Desclée et Cie. 1949.

La traducción francesa de la Suma, texto latino y comentarios, comenzada hace más de 25 años, aún está en curso de publicación. Cincuenta pequeños volúmenes se han editado hasta el presente y aún son necesarios otros 12 para llevar la obra a feliz término. Pero muchos han sido reeditados. En estas reimpressiones se ha tenido cuidado de revalorizar la obra; algunos tratados quedan del todo renovados, no sólo en un mayor rigor de los textos sino en la calidad científica de las notas y comentarios.

Buena prueba de ello es este *Tratado de la Prudencia*. Al antiguo comentarista, P. Noble, ha sucedido en esta nueva edición el P. Deman, eminente profesor de Teología Moral en la Uninersidad de Friburgo de Suiza, y a las senci-

llas notas explicativas de aquél, amplias notas y comentarios que ocupan algo más de la mitad del volumen.

Hemos de saludar en estas *Notes y Renseignements techniques* del P. Deman una obra maestra de documentación técnica y positiva sobre el tema. El autor ha ilustrado con gran lujo documental el origen histórico de las doctrinas de Sto. Tomás. En particular, ha perseguido con detenimiento el origen y desarrollo de las dos grandes nociones de «prudencia» y «conciencia» en toda la filosofía helénica y máxime aristotélica, en los autores latinos y en toda la Escritura y tradición patristica. Ha instituido asimismo una investigación detallada de la *discretio*, cuyo papel es tan predominante en la antigua literatura ascética y que aparece sobre todo desde Casiano a S. Benito y S. Bernardo como reina y moderatriz de toda la virtud cristiana y es equivalente a la prudencia. El resultado ha sido comprobar que el Tratado de la Prudencia del Aquinate, tan penetrado de aristotelismo, no es menos teológico y cristiano. En él se han remansado, en admirable armonía y síntesis científica, las fuentes de la revelación, los datos esenciales de la Escritura y la tradición patristica junto con lo mejor de la filosofía antigua, en particular del aristotelismo, pues el Santo, que es el primero en utilizar a fondo la Ética a Nicómaco, ha vertido todos los materiales acumulados en los análisis del filósofo para una magnífica construcción de la teología de la prudencia.

El P. Deman analiza la estructura tomista de la prudencia, la cual no se presenta, como podría creerse, en un esquema puramente racionalista, como un mero producto del intelectualismo aristotélico, sino incorporando en sí todas las exigencias de la virtud cristiana y como expresión fiel de aquella *mensura discretionis* que en la literatura ascética de los Padres y maestros de la espiritualidad monástica moderaba y regulaba todas las virtudes. Por lo demás, la tendencia muy acusada del comentario del P. Deman se dirige a revalorizar esta virtud de la prudencia, con el fin de que ocupe aquel puesto de honor en la dirección de la vida moral que le asigna Sto. Tomás. Oigámosle declarar su propósito: «El tratado de la prudencia cesó pronto de ser una parte viva de las teologías morales .. A la educación de la razón como directriz de la vida moral sustituyeron insensiblemente procedimientos más sumarios. Los famosos «sistemas morales», anejos a un tratado de la «conciencia», han reemplazado hoy la prudencia de Sto. Tomás. Se ha querido de esta manera «facilitar» la vida moral. En realidad, se ha cambiado su espíritu. Y por haber pasado a ser menos griega, la vida moral a buen seguro no se ha hecho más cristiana. Frente a este movimiento, nada más deseable que una restauración del tratado de la prudencia...» (p. 13).

Es decir, en esta inversión del *status quaestionis*, las modernas teologías morales han hecho desaparecer casi el estudio de la prudencia, subordinándola al tratado de la conciencia con los sistemas morales, que obtienen la primacía de principios para una fácil y mecánica solución de todos los casos de conciencia. La prudencia solo ejercería el papel humilde de preparar estos actos, sometida como pobre instrumento a la tiránica soberanía de los «principios reflejos». Frente a este mecanicismo de los principios reflejos, la verdadera vía de solución de las dudas morales es un cuidado exquisito por indagar la verdad objetiva, preterida ante el apresuramiento de llegar a la certeza refleja, muchas veces ficticia, y el juego normal de la prudencia cristiana,

con sus innumerables recursos, suficientes para trazar una *dirección segura* de la conducta moral. El tratado de la conciencia y «sistemas morales», un poco pasados de moda, quedaría así descongestionado en beneficio de un estudio más a fondo de la *Prudentia* con sus medios prácticos de resolver la duda moral, la cual obtendría la primacía que le corresponde como virtud intelectual rectora de toda la vida moral.

Tal es la tesis de la revalorización de la prudencia tomista y de la vuelta a los principios directos del conocimiento moral, propugnada por el P. Deman ya desde su magno art. *Probabilisme* del Diccionario de Teología Católica, y que en este comentario se queja de que aún no ha hallado suficiente eco entre los Manuales de Teología Moral (pág. 514-523).

Nosotros aplaudimos la idea y nos hacemos eco de este noble esfuerzo en pro de la restauración de la *Prudentia*, del eminente profesor de Teología Moral de Friburgo.

Fr. T. URDANOZ, O. P.

Obras de San Bernardo.—Introducciones, versión y notas del P. Germán PRADE, Benedictino.—Biblioteca de Autores Cristianos.—Madrid, 1947.

Plácemes merece la Biblioteca de Autores Cristianos al editar esta colección de escritos de San Bernardo, pues logran con ello poner en contacto a las generaciones actuales de habla española con la figura gigante del siglo XII, el santo Abad de Claraval.

Fué indudablemente San Bernardo el santo que más influjo ejerció en su centuria. Su alma extraordinaria dotada de un ardor y una sensibilidad exquisita estuvo presente al espíritu firmemente creyente de su época. No se puede comprender el siglo XII, sin captar la robusta personalidad de aquel portentoso Mensaje. Sus escritos, eco de su espíritu, todavía conservan toda su virtualidad santificadora y elevadora. Creemos que pueden ser de una oportunísima influencia en la época actual. Quizá convenga hoy aportar al espíritu moderno, ejemplares recios de espiritualidad vigorosa. Es San Bernardo uno de los conspicuos en esa línea.

Felicitamos al P. Germán, pues su trabajo es una aportación valiosa a la cultura y formación patrias.

Fr. J. LARRINAGA.

Obras de San Buenaventura. Tomo V: Trinidad, dones del Espíritu Santo mandamientos.—Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid, 1948. Páginas VII-754. Ptas. 40.

Este, que ahora reseñamos, es ya el tomo quinto de las obras de San Buenaventura. Ello muestra el empeño y el cariño con que los Padres Franciscanos se han impuesto esta tarea.

Lleva al principio una amplia y documentada introducción del R. P. Fray Miguel Oltra. Y en verdad que le da comienzo con una nota simpática: «esquivar en lo posible las controversias teológicas seculares» (pág. 3), ciertamente inútiles para el público a que se dirige. El fin que se propone, es presentar con

claridad el pensamiento del Doctor Seráfico acerca del misterio trinitario, y de los dones del Espíritu Santo.

Esta introducción está dividida en dos capítulos. En el primero trata de la doctrina trinitaria de S. Buenaventura. En el segundo expone la doctrina del santo Doctor acerca de los dones del Espíritu Santo. En el primer capítulo desenvuelve y presenta el P. Oltra el pensamiento del Santo en ocho párrafos, titulados así: *Existencia de Dios. Esencia, naturaleza y persona. Los vestigios trinitarios. Conceptos de relación, propiedad y noción. Las tres divinas personas individualmente consideradas. Estructura de la plenitud de la vida divina. La circuninsesión y la igualdad.* Y por fin, lo cierra con una breve síntesis, según la cual, la idea central de la doctrina trinitaria de S. Buenaventura es la *primitas* del Padre, que unida a la idea de *fontanalis plenitudo* hace posible la trinidad de personas en Dios.

En general, el introductor se atiene bien a su intento de presentar la doctrina de S. Buenaventura. Esta tiene sus notas peculiares en cuanto al desenvolvimiento de las cuestiones, y en cuanto a ciertos conceptos ya conocidos de los iniciados en las materias teológicas. Hay sin embargo en esta primera introducción, una nota que nos ha llamado la atención, y ciertamente con poco agrado. Es el uso que aquí hace el introductor de conceptos, y sobre todo de la fraseología de Zubiri, con escaso o nulo provecho en lo referente a la exposición. Así por ejemplo, al tratar de la persona del Hijo como ejemplar de la creación, escribe esta frase: «La creación toda tiene un carácter sacral, considerada ésta en su ser natural; es *verbum Patris* en el tiempo. Este carácter religioso del mundo es metafísicamente inseparable del ser de las cosas» (página 30). En ella se advierte claramente el influjo del pensamiento de Zubiri, a cuyo libro *Naturaleza, Historia, Dios*, hace repetidas alusiones, —y con aprobación—, el P. Oltra, en páginas precedentes.

Asimismo oscurece el pensamiento del introductor el empleo del lenguaje de Zubiri en la exposición que hace de la manera de conciliarse en Dios la simplicidad y la trinidad (págs. 38 y 39), la infinidad y la trinidad (pág. 40). Zubiri abusa de ciertos términos, vg. *metafísico*, concepto que aplica a infinidad de cosas. Otras veces afirma cosas «no del todo precisas», como muy bien hace notar el mismo introductor al tratar de la razón formal por la cual se constituye la persona en Dios.

Sería de desear en próximos volúmenes la precisión y claridad del lenguaje tradicional a cambio de estos términos, que no dicen nada nuevo, y por otra parte dificultan la inteligencia del comentario.

En cuanto a *los dones del Espíritu Santo*, doctrina que S. Buenaventura expone en nueve colaciones, es tratada por el introductor en cinco párrafos, cuyo contenido es el siguiente: Los dones en general, con estos puntos: el principio del *bonum diffusivum sui*, como raíz de toda fecundidad; estudio del Don por esencia, esto es el Espíritu Santo, en su relación con las otras dos divinas Personas y con las criaturas; la distinción del Espíritu Santo de la gracia y de la caridad; la gracia como raíz de todos los demás dones; relación entre naturaleza y hábitos infusos; distinción entre dones y virtudes, etc. Luego hace el estudio de cada don en particular. Y por fin, termina con un último párrafo titulado así: «Ortodoxia de la doctrina bonaventuriana sobre los dones».

Aquí tiene S. Buenaventura cosas propias y originales, como por ejemplo la aptitud innata en el hombre para producir actos de virtud. Es lo que él llama *habitus substratos, seminaria virtutum*, y a los cuales la gracia infundida hace germinar. Se aparta en varios puntos de Sto. Tomás, vg. en la distinción entre la gracia y demás hábitos infusos; en cuanto a la producción de los mismos en el alma; y en cuanto a la necesidad de los dones del Espíritu Santo para salvarse.

Pero lo que más nos ha llamado la atención en este capítulo es el último párrafo, cuyo título queda arriba consignado, y en el cual se dicen algunas cosas poco exactas, e incluso no verdaderas. Se aprecia en él cierta pretensión de defender la propia bandera. En especial se nota esto al hablar de la encíclica «*Divinum illud*» de León XIII, donde se hace demasiado hincapié en afirmar que el citado Pontífice no resuelve la doctrina de los dones. Esto es cierto. Pero debe reconocerse que si León XIII se inclina por alguna doctrina, es por la de Sto. Tomás, máxime cuando precisamente el párrafo que aduce el P. Oltra comienza por estas palabras: «Según la doctrina del Angélico...» Es cierto sin embargo, que la doctrina de S. Buenaventura sobre los dones marca una etapa muy notable en la sistematización de la misma.

En cuanto a la doctrina de Sto. Tomás sobre los dones, en el Comentario a las Sentencias y en la Suma Teológica, y su aparente oposición, es preciso observar lo siguiente: Es cierto que en las Sentencias (III Sent. D. 34, q. I, a. 1), enseña como primera y fundamental la distinción de virtudes y dones por el modo de obrar. Obrar las primeras al modo humano, mientras que los segundos lo hacen al modo divino. Es también cierto que en la Suma Teológica no señala como primera y fundamental esa distinción. Pero es totalmente falso, que «en la Suma Teológica no hace mención de los modos humanos y sobe-humanos», como dice aquí el introductor (pág. 83). Sto. Tomás menciona claramente esa distinción en la I-II, q. 68, a. 2, ad 1. De donde se sigue que no es menos falso ese otro aserto del P. Oltra: «No parece armonizarse bien esta opinión del Angélico expuesta en la Suma, que por otra parte parece ser la definitiva de su pensamiento, con aquella otra expuesta en las Sentencias» (páginas 83, 84).

Ciertamente, el de la Suma es el pensamiento definitivo del Santo. Pero esto no indica que cambiase su opinión, y mucho menos que se contradiga así mismo. Y no la cambió, en primer lugar, porque admite la distinción entre dones y virtudes por el modo de obrar. Y en segundo lugar, porque no lo indica él mismo, como a veces acostumbra. Lo que Sto. Tomás hace en la Suma, es aquilatar más las cosas, perfilar los conceptos. Como establece la distinción primaria por la causa formal, de ahí que no presente como primera la que procede del modo de obrar, pues sabido es que el modo de obrar es consiguiente y posterior al modo de ser.

Por esto mismo no es cierto que «Sto. Tomás no atribuye a los dones la propiedad de realizar actos sobrehumanos, sino tan sólo la de hacernos aptos o sensibles a las inspiraciones de la gracia» (pág. 83).

A parte de esta introducción general, hay otras tres particulares, breves y bien hechas, correspondientes a cada tratado, que son como la disposición inmediata para poder entender la doctrina del Seráfico Doctor. En ella se da como el esquema de las cuestiones, y se vindica, apoyándose en las investiga-

ciones de los Padres editores de Quaracchi, de Bonelli y Longpré, la paternidad bonaventuriana de estos escritos, ya que en los tres ha sido puesta en tela de juicio.

Complementan este volumen un índice general, otro onomástico, y otro de materias, más un léxico bonaventuriano, que facilitan grandemente la lectura e inteligencia de las obras del Santo Doctor. La edición, en general, está bien documentada y dispuesta, por lo cual se lee con agrado.

FR. ARENILLAS, O. P.

Místicos Franciscanos.—Tomo III: *Fray Diego de Estella, Fray Juan de los Angeles, Fray Juan de Pineda, Fray Melchor de Cetina, Fray Juan Bautista de Madrigal.*—Edición preparada por los redactores de *Verdad y Vida*. Introducciones del P. Fr. Juan BAUTISTA GOMIS, O. P. M. «Biblioteca de Autores Cristianos».—Madrid, 1949. Págs. XI-868.

Con este tercer volumen de *Místicos Franciscanos* se cierra la selección de escritores espirituales españoles de la Orden de Menores que, con largueza ejemplar, nos ha querido dar la B. A. C. en el corto espacio de un año. Un haz de nombres y obras egregias se ofrecen ahora al lector para la honda lectura del espíritu cristiano: Fray Diego de Estella, *Meditaciones del Amor de Dios*; Fray Juan de Pineda, *Declaración del «Pater noster»*; Fray Juan de los Angeles, *Manual de vida perfecta y Esclavitud Mariana*; Fray Melchor de Cetina, *Exhortación a la devoción de la Virgen*; Fray Juan Bautista de Madrigal, *Homiliario Evangélico*. El sólo enunciado basta para presentarlas al público. El breve ensayo del *introducción* sobre *Filosofía de amor*—tema tan abundante en la mística española—no pasa de la medianía tanto en la estructura, un poco singular, como en los conceptos, un poco superficiales y mal hilvanados. Mucho más pudo y debió darnos, de haber tenido en cuenta un método más científico y un análisis más profundo de la psicología del amor humano y divino, que tan maravillosamente glosaron y vivieron nuestros místicos. La repetición de citas de autores modernos—Ricardo León, Maeztu, M. Pelayo—que no pasaron de simples vulgarizadores, a lo sumo, de la esencia de la mística española, y la ausencia total de referencias a Sto. Tomás que tan bellamente estructuró su tratado de la pasión humana del amor y de la virtud divina de la caridad, nos dan la impresión de haberse escrito esta introducción a vuela pluma. El contenido no desmiente esta primera apreciación del lector. Desde luego, como ya advertimos en el número anterior de esta revista al reseñar el vol. II, holgaban estas introducciones de carácter general a cada tomo; siendo la obra un todo orgánico dentro de su múltiple gama de autores y de obras, aglutinado este todo por el más genuino franciscanismo español, debió exponerse en la *Introducción general* al primer volumen lo que ahora se nos intenta decir de lo peculiar y diferencial del misticismo franciscano español. Acaso la premiosidad de tiempo con que se ha preparado la presente edición haya tenido la causa de ello.

Refiriéndonos a los tres tomos, hemos de confesar que la edición es manual y pulcra en su presentación tipográfica—tamaño, papel, encuadernación—, y

nos ofrece una apretada síntesis del misticismo franciscano español; síntesis, no totalidad exhaustiva, ni, a veces, lo mejor. El *Tercer Abecedario* debió figurar en esta colección, por ser una de las piedras angulares de nuestra mística. Sta. Teresa puede decirnoslo.

En suma: nuestra enhorabuena a la B. A. C. que con estos tres volúmenes inaugura una de las más bellas secciones de su benemérita labor editorial, y gracias a los redactores de «Verdad y Vida» que nos han presentado este rico tesoro del espíritu franciscano español. Lástima que no nos hayan *introducido* a él con tanta solicitud y acierto como lo han hecho con las obras de San Buenaventura.

Fray Alvaro HUERGA, O. P.

CODON, José María.—*La Idea de la Universalidad Cristiana y la Comunidad Internacional*.—Burgos, 1949. Imprenta de Aldecoa. Un vol. de 329 páginas. Precio: 55 ptas.

El Sr. Codón, que es un joven abogado de Burgos, ya célebre en el foro y de brillantísimo porvenir, ha querido darnos esta obra, exponente de su vasta cultura. Si quisiéramos sintetizar su pensamiento en dos palabras, diríamos luego que es un *voto ferviente a favor de la Comunidad Internacional*, ideal supremo y posible, al que deben converger los esfuerzos de todas las naciones y de todos los estadistas, conscientes de sus deberes de gobernantes.

La obra va dedicada, en primer término, a Sto. Domingo de Guzmán y de Aza, el genio español y burgalés del siglo xiii, que con su Orden y sus Constituciones, laboró por el triunfo de la universalidad cristiana. El Sr. Codón recuerda y defiende el influjo de las Constituciones Dominicanas en las de los Estados Unidos de América, comparándolas al final de su obra. A Sto. Domingo de Guzmán quiso juntar, en la dedicatoria, a Francisco Suárez, al celebrarse el centenario del teólogo jesuita del xvii, que supo responder a la gran herencia del xvi, el verdadero Siglo de Oro de España.

¿Cómo desarrolla su voto a favor de la Comunidad Internacional, que debía coordinar a la Humanidad entera, en fraternal unión, evitando guerras y disensiones, fomentando el orden, la paz y prosperidad de todo el mundo, sin mengua de las autonomías necesarias? Ya en la *Introducción* se hace cargo de las dos posiciones extremas: citando a los enemigos declarados y pesimistas y a los optimistas que todo lo creen fácil. El autor se coloca entre los dos extremos, para reafirmar este ideal como aspiración, no soslayando las dificultades. La Iglesia es una prueba palpable de la posibilidad. Para hacer ver cómo es también posible, y hasta algo natural, la Comunidad Universal, analiza, en una serie de capítulos, lo que podríamos llamar fundamentos de la anhelada Comunidad Universal. No sin causa censura y lamenta la falta de una idea teológica en los estadistas y en muchos escritores. La idea teológica y cristiana de la unidad del género humano debe servir de base.

Por eso no será posible la Comunidad Internacional, si no prevalecen los principios cristianos y si se gobierna contra ellos. Mal podrán ser directores del mundo, preparando el camino del ideal, las naciones que no están saturadas del espíritu cristiano. El autor hace suya la frase de Joao Ameal, portu-

gués, en la obra *Europa y sus fantasmas*: «El americano es un espíritu sin brújula. En su Teodicea entran más las doctrinas de Monroe que la *Summa Theologica* de Sto. Tomás». Nosotros añadiremos que es demasiado materialista, sin dejar de ser infantil, para ser directora de la vieja Europa, a pesar de la potencia del dólar. Al hablar y exponer las ideas de Vitoria y demás teólogos-juristas españoles, advertimos que todos sus aciertos tenían como base el *concepto cristiano del hombre*. A través de este concepto se perfiló el Derecho de Gentes y el Derecho Internacional; con esta misma base podría llegarse, absolutamente hablando, a la anhelada *Comunidad universal e internacional*, que propugna el Sr. Codón.

No podemos seguir al autor a través de los 17 capítulos de su obra. Basta consignar que no sólo estudia las bases teológicas, filosóficas y económicas de la posible Comunidad Internacional, recordando a la vez los ensayos y antecedentes históricos, sino que analiza su posible estructura, para que se convierta en realidad, más o menos perfecta. El Sr. Codón no cree necesario acabar con todas las naciones, ni con toda soberanía; impugna, sí, la soberanía *absoluta*, que pretende desligar a las naciones de sus deberes para con la Comunidad Internacional. El análisis del concepto del Derecho de Gentes, según los teólogos españoles, le sirve para probar cómo antes de la constitución de las naciones, y por encima de ellas, hay un Derecho superior, que nació sin parlamentos y por el voto de la Humanidad. A esta autoridad legisladora le falta el poder ejecutivo y coercitivo, que coordinando, tradujese a la realidad las posibles y necesarias deducciones del Derecho de Gentes, para dar vida y eficacia a la Comunidad Internacional. ¿Se llegará a esta idea? La Humanidad parece caminar hacia él, y no faltan los optimistas. Lo triste es que los caminos elegidos no son los verdaderos. Sólo con la *paz de Cristo* es posible la paz y la fraternidad. El autor proclama muy alto esta verdad fundamental.

De esto se infiere que estamos ante una obra de amplios horizontes y de generosos ideales. El Sr. Codón los fecunda con una variada y escogida erudición, bien aprovechada por su poderosa inteligencia. Es una obra capaz de desdoblarse en otras varias, pues hay capítulos que dan materia para voluminosos libros. El autor ha querido dibujarnos el panorama, en toda su amplitud, y lo ha logrado, señalando la ruta que debe seguirse. Su libro es una valiosísima aportación a la idea, tan propia de un católico verdadero como es el autor.

Aunque pudiéramos hacer algunas pequeñas observaciones, no merece la pena el consignarlas. Sólo le diremos, por si no lo advirtió ya, y por ser de trascendencia, que al hacernos el honor de citar una de nuestras obras, en la pág. 167 de la suya, los *impresores* nos hacen decir a Domingo de Soto y al que escribe *todo lo contrario* de lo que afirmamos. Se comió el linotipista un «no». Lo exacto es decir, con Domingo de Soto, que tanto la potestad civil como la eclesiástica proceden de Dios, pero *no procede la una a través de la otra*; proceden de Dios *por vías distintas*, como repetimos en nuestra obra.

P. Venancio D. CARRO, O. P.

PLATON, *La República*. Edición bilingüe, traducción, notas y Estudio preliminar por José Manuel Pabón y Manuel Fernández Galiano, catedráticos de latín y de griego en la Universidad de Madrid.—Tomo I, CXLI -104 páginas, 23 × 15 cms., Tomo II, 222 págs.—Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1949. Precio total de la obra, 200 ptas.

La nada fácil empresa de hacer hablar a Platón en lengua española ha sido llevada a cabo con el mayor éxito en la traducción que nos ofrecen los profesores Pabón y Fernández Galiano. Ya era hora de que las traducciones, menos «a la vista del texto griego» que de versiones francesas (Azcarate, J. Tomás y García, Gallach y Palés, Bergua) fueran sustituidas por una que fuese digna a la vez de nuestra lengua y de la categoría del gran filósofo ateniense. Gracias a Dios, esta vez quedarán colmadas las medidas al lector más exigente.

Sus autores no solo revelan un dominio perfecto de los secretos del griego, sino que han sabido moldear la flexibilidad del castellano para hacerlo ajustarse a giros y matices de muy difícil expresión. Con muy buen criterio, en vez de esforzarse por dar tormento a Platón para modernizarlo, con lo que se corre el peligro de falsear, o por lo menos desvirtuar su carácter y la autenticidad de su pensamiento, han tratado más bien de helenizar el español para hacerlo servir a la expresión adecuada del pensamiento platónico. Con esto quizá pierda la traducción un poco de fluidez y de atractivo literario—que, no obstante, lo tiene muy grande—pero gana en lo principal, que es en claridad y fidelidad.

La amplia introducción que va al frente de la obra es sencillamente magistral. Sin entrar en pormenores, innecesarios en un estudio preliminar, manifiestan un conocimiento exacto de los múltiples e intrincados problemas que se plantean en torno a la personalidad y a la obra literaria y filosófica de Platón. Basándose en los trabajos de los más autorizados especialistas, establecen conclusiones firmes, señalando en varios casos posiciones personales muy aceptables. Nos referimos en concreto a la difícil cuestión de la ordenación cronológica de los Diálogos, que tanto contribuye a esclarecer el verdadero sentido del pensamiento platónico. Difícilmente se podían sospechar hace aún pocos años los magníficos resultados de este método aplicado al estudio de las grandes figuras de la filosofía griega. Al encuadrarlas en su medio ambiente, político y filosófico, las figuras de Sócrates, Platón y Aristóteles, han descendido de las falsas alturas en que las había recluso un frío y excesivo abstraccionismo, y han adquirido un intenso valor humano, que las hace mucho más naturales y asequibles.

Al fijarnos en los problemas vitales, y muchas veces trágicos, con que tuvieron que enfrentarse, sus soluciones se iluminan con una luz nueva, que aumenta al comparar las etapas del desarrollo de su pensamiento. Ni Sócrates, ni Platón, pueden comprenderse aislados de las condiciones de vida de la Atenas del siglo IV, ni tampoco puede apreciarse la magna labor realizada por Aristóteles, si no se tienen en cuenta los problemas que abordó su maestro, siendo tributario del esfuerzo de éste en las soluciones geniales que logró en muchos de ellos.

Es excelente la amplia exposición que los traductores ofrecen del conteni-

do doctrinal de la «República». Los griegos fueron los creadores de la ciencia política, como de tantas otras ramas de las ciencias y de las artes, y los esbozos de sus predecesores inmediatos cuajan en Platón en un grandioso monumento que, con todos sus defectos, servirá de inspiración durante muchos siglos. Sería un anacronismo atribuir a la «República» el carácter de una simple utopía. Por el contrario, su plan de organización del Estado hemos de interpretarlo como inspirado por la urgencia—agudamente sentida por Sócrates—de la salvación de Atenas.

Muy acertada es la interpretación del comunismo platónico, que en lugar de asimilarlo a ideales y realizaciones de fecha muy posterior, como inexactamente se ha hecho muchas veces, debemos compararlo al sentido que tiene en las órdenes religiosas la renuncia a la propiedad privada, y que Platón señalaba como norma para las dos clases a quienes asigna las funciones más altas en la defensa y en el gobierno de su ciudad.

Es innecesario descender a pormenores, señalando los muchos aciertos en puntos particulares de la traducción. Nos contentamos con calificarla de obra maestra, que honra las letras españolas. Ojalá sirva de estímulo para que algún día podamos tener los restantes Diálogos de Platón en una versión de tan alta calidad como la presente.

Fr. Guillermo FRAILE, O. P.

HUIDOBRO DE LA IGLESIA, Emilio.—*Problemas filosóficos fundamentales e Historia de los sistemas. Líneas directrices*.—292 págs. 65 ptas. Librería Suárez, Madrid, y Subirana, Barcelona, 1948.

Muy mejorada en presentación tipográfica, y con numerosas adiciones y correcciones, aparece la tercera edición de esta obra, cuya reseña hicimos al tiempo de aparecer la primera. Entre ésta y la que ahora nos presenta el autor, hay que señalar la *segunda* edición fraudulenta, caso verdaderamente notable y hasta increíble, tratándose de una obra de filosofía. Afortunadamente, esa falsificación ha servido para animar al docto catedrático de la Universidad de Barcelona a presentar los cuadernillos separados en que primeramente apareció su obra, en forma de libro, lo cual facilita extraordinariamente su manejo.

Confirmamos el juicio laudatorio que dimos de la primera edición. Su autor revela un recio espíritu filosófico, y una información nada vulgar en las cuestiones más difíciles de la filosofía. Su actitud, aunque independiente, se manifiesta muy favorable a la escolástica, que como se aprecia enseguida constituye el nervio y la base de su pensamiento. Pero a la vez demuestra un conocimiento detallado y exacto de los sistemas modernos, lo cual le permite hacer comparaciones y contrastes muy aleccionadores y sugestivos.

Nos permitimos hacer notar nuestra extrañeza ante la identificación de la Filosofía con la Metafísica, haciendo partes de ella a todas las acostumbradas disciplinas filosóficas, y contraponiéndolas a las ciencias experimentales. Como criterio para distinguir ambos campos señala lo experimentable y lo no experimentable.

Así, pues, la Filosofía o «Metafísica» tendría por objeto «lo que está más allá de la experiencia» (p. 10). Aplicando este criterio distribuye las partes de la Filosofía en: a) *Ciencias del ser*, en las que incluye las siguientes: Ontolo-

gía, Teología, Cosmología, Psicología, «Metahistórica» (filosofía de la historia), Sociología (filosofía de la sociedad) y la Filosofía de la cultura.—b) *Ciencias del conocer* (metafísica del conocimiento), señalando como tales la Lógica y la Crítica.—c) *Ciencias del valer*: entre las que indica la Ética, el Derecho, la Estética y la Religión.

Fácilmente se ve la gran discrepancia de esta nueva clasificación de las ciencias comparada con la tradicional en la escolástica. Y más aún si nos atenemos a la genuína noción aristotélica, tal como resulta de los trabajos de Jaeger y Nuyens. Después de los estudios minuciosos a que se ha sometido la «Metafísica» de Aristóteles, el resultado ha sido una rectificación profunda en el concepto corriente que se tenía de esta ciencia. La confusión originada por esa palabra «metafísica», introducida por Audiónico de Rodas, ha perdurado hasta nuestros mismos días. Lejos de poderse identificar la «Filosofía» con la «Metafísica», como pretende Huidobro, la Filosofía debe identificarse sencillamente con la Ciencia, sin establecer distinciones ficticias entre las diversas ramas en que se divide por razón de sus objetos formales. Ateniéndonos a la mentalidad aristotélica, —no siempre bien comprendida, incluso por los escolásticos— Ciencia y Filosofía son una misma cosa, debiendo desaparecer las fronteras injustificadas entre ramas particulares, como por ejemplo entre Cosmología y Física.

¿Qué decir de la «Metafísica»? La expresión usada por Aristóteles es «Filosofía primera». Y si analizamos la noción que él nos ofrece, y los temas que le atribuye para estudio, veremos que se trata nada más que de una idea general del ser en cuanto tal, no de ninguno de los seres concretos y particulares. Así pues, aunque sea difícil lograr esta idea tan universal —y el mismo Aristóteles nos manifiesta el trabajo que le costó llegar a ella— quizá pudiéramos considerarla como una introducción general a la Filosofía, ya que todas las demás partes de ésta necesitan tomar de ella las nociones indispensables para proceder adelante en la investigación de sus campos particulares, que corresponden a las distintas modalidades del ser.

Con la sola «Filosofía primera», tal como Aristóteles la describe, tenemos ya un fundamento inapreciable para comenzar a filosofar. Pero aún queda mucho camino que andar, si queremos llegar al conocimiento científico de la realidad, que es sobre lo que debe versar toda ciencia digna de tal nombre.

Y si nos atenemos a la división del ser real que nos da Aristóteles en el libro XII de la «Metafísica», en ese caso esta palabra solamente sería aplicable a la ciencia que estudia la tercera clase de «sustancia», es decir, la que está *más allá* de las sustancias físicas del mundo sublunar y de las sustancias incorruptibles del mundo celeste, o sea la sustancia inmóvil e incorruptible, Dios. Tendríamos, por consiguiente que, lejos de ser legítima la identificación de la «Metafísica» con la «Filosofía», aquélla no es más que una parte, importantísima ciertamente, de la segunda. Además, establecer el criterio de lo experimentable y de lo no experimentable para clasificar las ciencias, está abierto al peligro de incurrir en los extremos de las filosofías kantianas y positivistas.

Ciertamente que estas observaciones, hechas un poco a la ligera, y que la naturaleza de una reseña bibliográfica impide justificar con la debida amplitud, requerían un desarrollo más pormenorizado. Pero creemos que bastarán para sugerir que de una nomenclatura poco exacta puedan originarse confu-

siones lamentables cuando se trata de obras en que toda precisión es poca, dado el fin a que se destinan.

Por lo demás, salvando algunas discrepancias en puntos concretos, que sería prolijo enumerar, recomendamos nuevamente este libro, en que, dentro de su concisión, se tratan con profundidad poco corriente los temas fundamentales de la filosofía.

Fr. G. F.

L'homme nouveau. Examen de quelques aspects du problème de l'humanisme chrétien au lendemain de la guerre. Etudes de Pastorale, I. Lovaina, Nauwelaerts, 1947, págs. 296.

Bajo el epígrafe de este librito se reúnen una serie de colaboraciones de prestigiosos escritores, encaminadas a estudiar la nueva situación de la vida y sociedad cristiana de la postguerra. Han surgido al parecer de unas reuniones sacerdotales en Amberes y las distintas sugerencias y puntos de vista que han sido reproducido en las reflexiones, llenas de inquietud, que ocupan las páginas de este libro. Después de una introducción general y reflexiones históricas sobre la antigua y nueva cristiandad, son expuestos algunos aspectos dominantes del humanismo cristiano a la luz de la situación actual de la cristianidad: función de los valores corporales y de los valores irracionales; cultura del hombre del mañana, la sociedad y la persona, terminando con la fisonomía del hombre del mañana.

El libro refleja las preocupaciones y tendencia innovadora de la postguerra. Está animado de grandes ansias de renovación aún dentro de la vida cristiana y de un espíritu de excesiva valorización de todo lo moderno, en especial «de las virtualidades magníficas del hombre nuevo» para la espiritualidad y vocación cristianas.

La competencia de los sacerdotes colaboradores hace, no obstante, que estas ideas y preocupaciones se mantengan dentro de una tónica general de sólida doctrina cristiana. Es de esperar, sin embargo, que, pasada la etapa de mayores inquietudes postbélicas, sean frenadas estas ansias de desesperada evolución innovadora y se vuelva con más serenidad a los eternos gérmenes de vitalidad que la perenne verdad cristiana encierra.

Fr. T. URDANOZ, O. P.

CHRISTOPHER, Dawson.—*Religion and Culture*, Landon, Sheed and Ward, 1748, págs. 225.

Las obras de Dawson, especialmente la presente, se caracterizan por su matiz histórico-filosófico. Reune en esta obra las Gifford Lectures de 1947, bajo la idea dominante tan querida del autor: «la religión, elemento dinámico de la cultura».

La tesis tantas veces tratada, sobre todo en temas específicamente religiosos, de las relaciones entre el orden natural y el sobrenatural, ha sido afrontada y resuelta por nuestro autor con acierto y originalidad. Empieza por la investigación de los elementos indispensables en toda religión: Dios y el hom-

bre que busca a Dios, bien por el estudio y consideración del universo, bien por la autorreflexión y experiencia del propio espíritu. El fondo más original de la obra lo constituye tres capítulos, donde estudia el órgano religioso de la sociedad: el profeta—como en el Islam—la forma más primitiva de unión con lo divino, por sueños y visiones; el sacerdote—como en el Hinduismo—que representa ya una forma elevada y culta y el rey—como en la religión egipcia—debido al origen divino de su poder. Siguiendo un método histórico, hace ver el autor la gran influencia de estas formas religiosas del poder en el orden cultural en cuanto al origen de la ciencia, principalmente en las concepciones cosmológicas y astrológicas y en cuanto al origen de la ley, de tanta importancia en la historia de la cultura. Como ejemplo clásico de una civilización que ha mantenido el ideal del orden sagrado en su sentido arcaico más estricto: la China. Finalmente llama insistentemente la atención sobre la necesidad de una íntima colaboración entre religión y cultura, señalando con criterio firme y recto las condiciones de semejante colaboración.

Nos parece muy bien logrado el intento de Dawson, si excluimos la preponderancia, pecado modernamente muy común, que se da al método histórico en estos temas religiosos, sobre todo cuando va en menoscabo del filosófico y teológico.

Fr. Acacio FERNANDEZ, O. P.

Octavio Nicolás DERISI, «*La Filosofía del espíritu*» de Benedetto Croce, C. S. I. C., Instituto «Luis Vives» de Filosofía, Madrid, 1947, págs. 225.

Derisi, aparte de otros títulos, nos es conocido como benemérito expositor y entusiasta propagador del tomismo en tierras americanas. Guiado también por la idea del tomismo se propone en la presente obra «superar doctrinalmente al idealismo, enfrentarse con él, desde el único frente desde donde se le puede combatir y aniquilar con eficacia: desde el intelectualismo moderadamente realista de Santo Tomás de Aquino». Ese idealismo lo estudia encarnado en el filósofo italiano Croce, cuya posición cultural estudia detalladamente, previa una consideración de sus accidentes filosóficos, especialmente hegelianos, para meterse a fondo en el estudio de «los grados del espíritu»: síntesis imaginativa, síntesis lógica, síntesis moral y síntesis económica. Dos de ellos son teóricos: intuición y concepto, y los otros dos prácticos: voluntad moral y voluntad económica. El estudio de estos cuatro grados encierra una gran variedad de temas filosóficos y morales: teorías estéticas, lógicas, históricas, morales, religiosas, etc.

Se advierte en el autor certeza y objetividad en la exposición del pensamiento del filósofo italiano, ajustándose casi siempre a las obras y textos auténticos y de primera mano. En cuanto a la parte crítica, aunque un poco desproporcionada con la parte expositiva, por su brevedad y a veces por su ausencia total, no obstante es clara y precisa.

Es muy importante la conclusión a que llega Derisi. Si quisiéramos hablar de los resultados de este neoidealismo en la solución del problema del conocido, tendríamos que decir que necesariamente destruye la realidad y la inteligencia. Por otra parte deberíamos confesar que de este idealismo absoluto nace el monismo panteísta y que la raíz más profunda de la actitud idealista y panteísta-

ta de la filosofía moderna está en haber constituido la originalidad como valor supremo de la filosofía, siendo así que el primero y esencial valor es la verdad. El tomismo es la Filosofía que busca ante todo la verdad y la originalidad en la verdad y por eso es la única que puede satisfacer las exigencias de la inteligencia: «Croce, no solo por su idealismo panteísta, sino además por su activismo, se coloca en los antípodas del intelectualismo tomista».

Sería de desear que la presentación externa de la obra estuviera a la altura de las hermosas ideas que contiene. Resulta en particular un poco molesta la abundancia de erratas que se ha dejado deslizar.

Fr. Acacio FERNANDEZ, O. P.

Traite du libre arbitre, por Jacques Benigne BOSSUET.—Texto francés y traducción castellana. Instituto de Filosofía de la Universidad Nacional de Tucumán. 240 págs.

El Instituto de Filosofía de la Universidad Nacional de Tucumán acaba de publicar una versión castellana — junto con el texto original francés — del célebre «Tratado del libre albedrío» del gran Bossuet. La edición va precedida de una extensa introducción del profesor Labrousse para ambientar la obra, cuyo texto va, además, salpicado de oportunas notas críticas.

En cuanto al fondo de la obra, de sobra es conocido el pensamiento del insigne Obispo de Meaux. La solución que propugna para conciliar la libertad humana con la presciencia divina es la de la escuela tomista — aunque con algunas reminiscencias cartesianas — a base de decretos predeterminantes que, lejos de destruir la libertad de la causa segunda, la producen precisamente en ella. Sin la premoción física la causa segunda se convertiría en primera a despecho de la metafísica y de los derechos soberanos de Dios.

La traducción castellana es correcta y la presentación material digna y elegante.

A. R. M.

GONZALEZ PALENCIA, Angel.—*El Filósofo Autodidacto* (Ibn Tufayl). Nueva traducción española. C. S. I. C., Inst. «Miguel Asín», Madrid, 1948.

El ya bien conocido arabista A. G. Palencia presenta al público una nueva traducción española del famoso libro de Ibn Tufayl, conocido bajo el título de *El Filósofo Autodidacto*. Con su laborioso trabajo el traductor viene a llenar una verdadera necesidad, ya que hace mucho tiempo se había agotado la versión española que en 1900 realizara Francisco Pons Boigues en el tomo V de la «Colección de Estudios Arabes».

El interés despertado siempre por este libro de Ibn Tufayl ha sido enorme, en el campo de la literatura y en el de la filosofía, como bien lo muestran las diversas versiones que de él se han hecho al inglés, holandés, francés, español y latín.

La traducción que ahora nos presenta A. G. Palencia está realizada «directamente sobre el texto árabe publicado por Gauthier, bastante mejor que el de Pococke, y aprovechando las modernas interpretaciones de la terminología sobre el *sufismo* y filosofía». El traductor ha hecho preceder su versión por un

hermoso prólogo sobre la vida y actividades de Ibn Tufayl, al mismo tiempo que ambienta la obra que traduce. En cuanto a la traducción misma está realizada en un estilo claro y elegante y la ha acompañado de algunas notas explicativas del texto árabe.

De todo corazón felicitamos al autor de esta versión, que viene así a aumentar el número ya grande de sus trabajos e investigaciones en el campo de la literatura, de la historia y de la filosofía musulmanas.

Fr. Angel CORTABARRÍA, O. P.

MALLART y CUFO, *Obras de dignificación humana*.—Real Academia de Ciencias Morales y Políticas. 160 pág., Madrid, 1947.

Esta memoria del eminente sociólogo Sr. Mallart, premiada por la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, tiene por objeto primordial resaltar la importancia que para nuestra Patria tiene, el mejoramiento social e individual de las poblaciones de la zona rural y pesquera. La trascendencia de estos dos problemas es evidente; y el Sr. Mallart—una vez más—bajo el lema: «Proporcionar medios para que las gentes sean mejores» nos expone clara, profundamente y con la documentación debida, la situación actual de estos ambientes, dando normas que llevadas a la práctica pudieran aliviar un tanto—en lo moral y económico—la vida del agro y de las zonas marítimas dedicadas a la pesca.

Trata problemas sumamente interesantes: la excesiva concentración en las ciudades con el consiguiente abandono de los campos; la posible colocación de jóvenes de la ciudad en zonas rurales; obstáculos humanos y económicos en el desenvolvimiento de la población del campo. Se revela el Sr. Mallart; a través de estos temas, como profundo psicólogo y un gran educador; sus principios pedagógicos son de recia formación cristiana y patriótica. Da orientaciones de acción y previsión para la organización de obras en pro de la dignificación social y humana; educación de los valores propios del ambiente rural y pesquero; reeducación popular y formación profesional. Resalta, en una de las últimas partes de la memoria, unas observaciones acertadísimas sobre la enseñanza profesional y la protección del emigrante.

En resumen, toda la obra, por las cuestiones que trata, es de sumo interés para aquellos que quieran conocer, claramente y con precisión, la vida y las necesidades de estos ambientes tan necesitados de ayuda y comprensión. No nos cabe la menor duda que las expresivas páginas del Sr. Mallart hayan merecido tan distinguido galardón. Dios quiera que tales normas se plasmen pronto en la realidad de la vida española.

Fr. J. M.^a V., O. P.

I. FANFANI, O. P.—*De Iure Religiosorum ad normam Codicis Iuris Canonici*. XXXI-810 págs. Ed. 3.^a Pr. 2000 liras. Istituto Padano di Arti grafiche. Robigo. 1949.

La excelente acogida que el público había dispensado a las anteriores ediciones de esta obra por tantos títulos recomendable, hacía que fuera esperada con ansia la tercera edición que hoy tenemos el gusto de presentar. Resplan-

decen en ella las buenas cualidades que adornaban las precedentes, de orden, claridad, precisión y recto criterio. Campea también en ella la ecuanimidad y ponderación al exponer los puntos controvertidos, y se halla al día en lo tocante a la jurisprudencia; ya que su autor ha tenido en cuenta las respuestas de la Comisión Intérprete y los principales documentos de la Santa Sede, emanados con posterioridad a la segunda edición, entre los cuales destacan los relativos a los *Institutos Seculares*, que incluye en el cuerpo de la obra nn. 532-437), la *Instrucción* sobre la formación clerical y religiosa de los aspirantes al sacerdocio en las Religiones y Sociedades clericales, y los *Estatutos* que han de observar las *Hermanas externas* en los Monasterios de monjas, que figuran en los Apéndices II y IV, respectivamente.

Además de exponer con mayor amplitud varias cuestiones y de plantear y resolver otras nuevas, vemos con satisfacción que el P. F. ha modificado algunas de las opiniones anteriormente por él defendidas; y esto, no ya sólo en aquellos casos en que hubo de hacerlo precisado por las declaraciones de la Comisión Intérprete, v. gr., tocante a la libre correspondencia epistolar de los exentos con el Ordinario del lugar (n. 321), sino también acerca de otros puntos, v. gr., en lo concerniente a la clase de obligación de rezar el Oficio divino en el coro, cuando las constituciones lo imponen aun en el caso de que sólo haya tres religiosos disponibles, sobre lo cual, contra lo que antes había defendido, sostiene ahora que dicha obligación proviene de la ley eclesiástica (n. 396).

Lástima que no haya modificado también algunas otras cosas, por ej., lo del n. 129, donde afirma que pertenece al Ordinario local designar el número suficiente de confesores para las casas de religión clerical no exenta. Eso, a nuestro juicio, por lo menos tocante a las religiones de derecho pontificio, va contra lo dispuesto por el can. 618 § 2, n. 2.º, que prohíbe a dicho Ordinario «mezclarse en el régimen interno y en la disciplina, fuera de los casos en el derecho expresados», entre los cuales no parece hallarse incluido lo del nombramiento de confesores.

Tampoco estimamos exacto lo que repite en el n. 201, cuando dice: «Novitii a momento canonicae vestitionis veniunt in iure sub nomine *religiosorum*»; lo cual no se ajusta a la noción de «religiosos» en el can. 488, n. 7.º consignada. Y si bien es cierto que los novicios gozan de los privilegios clericales, no es porque vengan en derecho bajo el nombre de religiosos, sino por concesión expresa del can. 614, que dice así: «Los religiosos, incluso los legos y los novicios (subrayamos nosotros), disfrutan de los privilegios clericales de que tratan los cáns. 119-123».

Pero así éstas como algunas otras cosillas por el estilo, en nada rebajan el mérito de una obra tan recomendable como la presente, que muy justamente puede figurar entre los mejores tratados sobre el *Derecho de los Religiosos* después del Código publicados.

Fr. S. ALONSO, O. P.

VERMEESCH-CREUSEN, S. J.: *Epítome Juris Canonici*; Tomus I: *Libri I et II Codicis Juris Canonici*; editio septima. Págs. XVI-689.—Mechliniae-Romae, H. Dessain; 1949.

En la sección bibliográfica de nuestra Revista se han venido reseñando va-

rias de las ediciones con que cuenta ya el *Epítome Juris Canonici* de los Padres Vermeersch y Creusen. Hoy tenemos que recomendar una vez más esta obra a nuestros lectores con motivo del comienzo de su séptima edición.

El mejor elogio que de ella puede hacerse es pregonar que el número de ejemplares que lleva editados asciende a los *cuarenta mil* y el de los vendidos a los *treinta y cuatro mil*. La primera edición, que salió el año 1921, fué de 4.000 ejemplares; la actual, que es la séptima, alcanza los 6.000. La acogida, pues, de que ha sido objeto por parte de los estudiosos es índice bien manifiesto del valor intrínseco de la obra y su mejor recomendación.

Después de la muerte del benemérito P. Vermeersch, acaecida el 12 de julio de 1936, corre exclusivamente el P. Creusen con la preparación de las nuevas ediciones y a él se deben, por lo tanto, las mutaciones y adiciones que se van introduciendo en la obra. Si la edición sexta se mantenía fiel casi por completo a la quinta, la presente, que repetimos es la séptima, presenta un gran avance respecto de la sexta que le precede. Sólo cuida, en efecto, el P. Creusen de retocar algunas sentencias del P. Vermeersch, usando para ello sus mismas palabras escritas con posterioridad a la redacción del *Epítome* en «Periodica» y «De Religiosis»; además le corrige en los puntos discutidos en otro tiempo y que hoy han dejado de serlo, por haber mediado declaraciones auténticas de la Comisión del Código y demás Dicasterios Romanos. Lo que con menos reparo modifica, amplía y mejora, son las partes que se deben totalmente a su pluma desde la primera edición. Las variantes más notables que se aprecian en la presente edición de este primer volumen corresponden a la *tercera parte del libro segundo*, titulada *de religiosis* (cc. 487-681).

Al análisis de los cánones correspondientes a los libros *primero y segundo* (cc. 1-725), que constituyen propiamente la materia del presente volumen, precede una introducción general de cincuenta y ocho páginas sobre *el poder eclesiástico* y sobre *la noción y fuentes del derecho canónico*.

Como era de esperar en un estudio de este género, duplica el Título XVII del Libro II, para dar cabida, inmediatamente después de *las asociaciones de los que viven en común sin votos religiosos*, a los nuevos *institutos seculares* introducidos en la Iglesia recientemente por la Const. *Provida Mater Ecclesia* (del 2 de febrero de 1947); señala las principales características de estas asociaciones, fundándose para ello en los documentos pontificios emanados hasta la fecha sobre el particular de la Santa Sede.

Al hablar de *las asociaciones de fieles en general*, dedica página y media al aspecto *teológico* de la Acción Católica (pág. 638-639, núm. 842). Cuando esperábamos que nos manifestase su opinión sobre tan delicado problema, rehuye el peligro dedicándose tan sólo a recoger—a título informativo—las afirmaciones teológicas más extremas sobre dicha organización, que por cierto nosotros no compartimos y que pronto discutiremos en una obra que no tardando mucho verá la luz pública. Cosa semejante ocurre unas páginas más adelante, cuando trata, en el apartado de *las asociaciones de fieles en particular*, de definir su personalidad o carácter *jurídico*; dedica a esta cuestión muy pocas líneas, y, según nuestro modo de ver, poco acertadas. Afirma, en efecto, categóricamente que «según los documentos de la Santa Sede, consta con toda certeza, que las asociaciones de Acción Católica difieren fundamentalmente de las tres especies de asociaciones estudiadas en el canon 700 (Orde-

nes Terceras, Cofradías y Uniones Pías), y por lo mismo no pueden reducirse a ninguna de estas tres categorías» (págs. 649-650, núm. 855). Trata después de definir el carácter jurídico de esta nueva organización, ya que no coincide con ninguno de los conocidos por el Derecho Canónico, refiriendo algunas de las soluciones que ofrecen los tratadistas de Acción Católica; emplea en esta exposición frases muy vagas e imprecisas, para terminar sin inclinarse por ninguna de las sentencias que aduce. Nosotros expondremos próximamente nuestra opinión también sobre este particular, discutiendo con detenimiento las opiniones emitidas en torno a estos problemas y razonando ampliamente la que consideramos única solución verdadera.

Completan el presente volumen del *Epitome Juris Canonici* tres apéndices: El *primero* contiene la fórmula de las facultades que la Sag. Cong. Consistorial procura a los Legados Apostólicos; en el *segundo* reproduce la fórmula que contiene las facultades que la Sag. Cong. de la Propagación de la Fe suele conceder a los Ordinarios en tierras de misión; en el *tercero* se recogen las facultades que la Sag. Cong. Consistorial otorga con facilidad a los Ordinarios del lugar.

No dudamos del éxito de esta nueva edición del *Epitome Juris Canonici*, ni necesitamos recomendarle a los estudiosos del Derecho Canónico: el número de ediciones y ejemplares, así como la competencia de sus autores, PP. Vermeersch y Creusen, son argumentos más que suficientes para acreditar esta obra.

Fr. Arturo ALONSO-LOBO, O. P.

F. REGATILLO, S. I. - *Interpretatio et Iurisprudentia Codicis Iuris Canonici*. 600 págs. Pr. 85 ptas. «Sal Terrae». Santander. 1949.

Hace ya más de veinte años había publicado el P. Regatillo, en castellano lo que pudiéramos llamar la primera edición de esta obra, completada más tarde con dos apéndices, el último de los cuales vió la luz el año 1933. Desde esa fecha no han sido pocas las respuestas emanadas de la Comisión Intérprete, y, asimismo las SS. Congregaciones, los Tribunales de la Curia Romana y los Papas Pío XI y Pío XII publicaron documentos de mucha importancia, todos los cuales, en cuanto guardan relación con el *Codex*, figuran en esta colección, unos al pie de la letra y otros resumidos. Pero no sólo se registran en ella los que aparecieron en *Acta Apost. Sedis*, sino también algunos otros que, dado su carácter particular, no merecieron semejante honor; si bien, por ser útil su conocimiento, los reprodujeron otras revistas, y de ellas los tomó el P. Regatillo, añadiendo, con muy buen acuerdo, los recientes Convenios entre la S. Sede y el Gobierno español acerca de la provisión de beneficios, etc.

Mas no se limitó a transcribir simplemente dichos documentos, sino que, por añadidura, ilustró la mayor parte de los mismos con doctas anotaciones, gracias a las cuales puede el lector formarse una idea más completa de su contenido.

Con ser ya muchos los títulos que al insigne profesor de Comillas le hacían acreedor a la gratitud de los cultivadores del Derecho canónico, por sus numerosas publicaciones, no hay duda que la presente contribuye a aumentarlos.

No cerraremos estas líneas sin tributar el merecido elogio a la Tipografía «Aldus» por la nitidez y elegancia de la impresión.

Fr. Sabino ALONSO,*O. P.

Le Cinquantenaire de la Faculté de Droit canonique de Paris, 42 págs. Paris, Recueil Rirey, 1947.

Para conmemorar de una manera digna el cincuentenario de la Facultad de Derecho Canónico del Instituto católico de París, organizó éste diversas solemnidades religiosas y un Congreso internacional de Derecho canónico cuya celebración tuvo lugar en la capital de Francia del 22 al 26 de abril del año 1947, y en él tomaron parte destacadas personalidades de Francia, Suiza, Bélgica, Italia, Hungría, Canadá y Estados Unidos.

Los organizadores de tales actos han tenido la delicadeza de publicar el presente folleto para dar cuenta de los mismos y ofrecer una ligera reseña de las conferencias pronunciadas, en obsequio a los que tomaron parte activa en tales festejos, y como preámbulo a la publicación de un memorial que contendrá la historia de aquella Facultad en sus cincuenta años de existencia, y los importantes trabajos del Congreso con tal motivo celebrado.

Fr. S. A.

MIGUELEZ-ALONSO-CABREROS, *Código de Derecho Canónico*, 3.^a ed. Páginas XLVIII-1.067. La Editorial Católica. Madrid, 1949. Ptas. 70.

Nuestra primera palabra sea para felicitar a los autores por el éxito evidente de su obra, cuya tercera edición pronto quedará agotada.

Por dos veces, en breve lapso de tiempo, la obra ha sido reseñada en esta Revista, lo que nos excusa de un examen minucioso de su contenido. Además, las adiciones introducidas en esta tercera edición, son realmente insignificantes, comparadas con el volumen de la obra. Bien estaría para lo sucesivo introducir alguna nueva mejora, como, por ejemplo, al hablar de la potestad del Superior religioso, de la exposición del Santísimo en los oratorios interiores de los religiosos, de la capacidad productiva del dinero, etc.

En cuanto a presentación esta tercera edición supera a la segunda; el volumen es menos abultado, gracias a la mejor calidad del papel.

J. C.

RINTELEN Joachin von. *Dämonie des Willens*. Verlag Kirchheim Mainz am Rhein, 1947. Págs. 186.

Es un hecho lamentable, pero muy cierto, el profundo desquiciamiento que existe actualmente en todas las manifestaciones de la vida humana.

Este es el hecho que Rintelen recoge, e intenta penetrar en sus causas productoras, señalando así el falso camino, a fin de que veamos de nuevo el principio del camino verdadero, cuya exposición positiva hará en *Goethe und die geistige rangordnung*.

En el trabajo presente hace ver —no sin acierto— cómo la actual «catastrófica situación» finca sus raíces en los graves extravíos de la filosofía y del es-

píritu, del orden religioso y moral. Para Von Rintelen esta «situación cóptica» procede de la concepción puramente dinámica en orden al mundo, al hombre y a Dios; dinamisma que es producto de la filosofía moderna y cuyos gérmenes primarios hay que descubrirlos muy atrás, en el voluntarismo ockamista. La filosofía moderna ha exprimido su contenido dinámico hasta las últimas consecuencias y sus frutos van apareciendo ya. Basta recorrer la doctrina de Descartes, Schopenhauer, Nietzsche, Simmel, Dilthey, etc. para apreciar el proceso evolutivo del dinamismo mediante el predominio de la voluntad. Actividad sin límites, puro mecanismo, voluntad ante y sobre toda norma, sea del orden que fuere; esto es lo real y valioso. La visión noética de las esencias inmutables ha desaparecido. A lo estático, metafísico y objetivo, ha sucedido lo dinámico y relativo. «Macht vor Recht, weil Wille vor Geist, weil Tat vor Norm, weil Subjektivität vor Objektivität, weil Leven vor Sinn, weil Dynamik vor Statik, weil Werden vor Sein steht» (pág. 139).

Los valores del espíritu han desaparecido y sólo queda en pie lo que da la actividad, lo meramente humano y secundario. La persona humana está reducida a pura dinamicidad, a esa «ansia de más vivir» de la voluntad. «Je mher Wille, desto mher Existenz» (pág. 47). El hombre diluido en la masa humana ha perdido toda su individualidad.

Estas son algunas de las ideas que Von Rintelen recoge en su trabajo, y que juzgamos muy acertadas, pues nos muestran cómo mecanizando nuestra vida vamos infaliblemente a la ruina.

Al final pone un capítulo interesante sobre ese sentido divergente, o mejor antagónico, que actualmente toman Cultura y Civilización. «Progreso civilizador ilimitado es, la mayoría de las veces, retroceso cultural» (pág. 169).

Fr. B. M., O. P.

BELA JUST.—*Acusa el presidiario Cardenal Mindszenty*. Ed. Pax. San Sebastián. Págs. 252. Ptas. 30.

Mindszenty ha pasado al primer plano en la vida eclesiástica contemporánea. Desde la prisión sigue dando testimonio de la injusticia cometida contra su persona.

La presente obra consta de dos partes: autodefensa del Cardenal ante los jueces y antología de textos entresacados de sus obras por Bela Just.

La defensa que el Cardenal hace de sí mismo es de una valentía insuperable que aún resalta más frente a la cobardía de unos jueces, lacayos del poder soviético.

La antología nos descubre la nobleza de sentimientos del Cardenal, en quien no cabe ni siquiera concebir las acusaciones de que ha sido objeto.

Fr. A. BANDERA, O. P.

Alberto E. ARIZA, O. P.—*Arzobispos y Obispos Dominicanos en Colombia*.—Tercera edición.—Bogotá 1949. 112 págs.

Poco hemos de decir de este opúsculo, del que ya en otras ocasiones se ha ocupado nuestra Revista. Es una reedición que indica el enorme interés que el tema ha despertado en los medios culturales colombianos. Hallamos en él

una novedad muy singular que le distingue de las dos primeras ediciones: se encarna la figura de los Obispos y Arzobispos en un retrato. Es la reproducción fotográfica de la Galería del Salón de Estudios del Colegio de Santo Tomás de Aquino de Bogotá inaugurada el 12 de octubre de 1946. Lo que no nos dice su autor—y nos interesa tanto a los españoles como a los colombianos—qué autenticidad tienen estos retratos. Se lo agradeceríamos sinceramente.

J Salvador y CONDE, O. P.

ALLISON PEERS, E.—*Madre del Carmelo* (Retrato de Santa Teresa de Jesús).

Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid, 1948. Págs. 265.

La obra que reseñamos es de un conocidísimo autor inglés. E. Allison Peers es autor de varias obras de interés para España por ocuparse de sus hijos. En este libro estudia a Santa Teresa de Jesús. El mero hecho de haber escogido como tema de estudio un personaje español, nos mueve a tributar al escritor inglés los más sentidos plácemes y elogios. Pero junto a esto tenemos que poner también algunas observaciones no del todo agradables.

En general, podemos decir que está bien el libro, más que nada por el estilo literario con que el autor nos lo presenta. Mas, fijándose en el fondo, la obra nos decepciona notablemente. Es verdad que el autor no pretende descubrir el Mediterráneo, ni trata de hacer una biografía extensa de la Santa española (Prólogo); pero es que su intención de hacer «concentrar la mirada del lector» en los personajes más cercanos a la mística Doctora, no llega a realizarse; en casos, ni remotamente. ¿Qué dice, por ejemplo, del dominico P. Varrón? Nada. Silencio. Absoluto e imperturbable silencio. Y, sin embargo, si hay influencias de relieve en Santa Teresa, la de esté fraile Predicador es seguramente la más notable, o, por lo menos, de las más notables. Y que nadie se escandalice de esta afirmación, ni la tome por un excesivo amor de hermano de hábito. Está hecha con su cuenta y razón. ¿Podremos olvidar..., podrá olvidar todo amante de Santa Teresa que el P. Varrón fué el que introdujo a la Santa de una manera definitiva por la senda de la oración, nota cumbre de la espiritualidad teresiana? He aquí lo que escribe la misma Santa: «Creo tiene mucho delante de Dios un fraile de Santo Domingo, gran letrado, que él me despertó de este sueño», a saber: de la falta de oración (Vida, cap. VII). Y ese fraile de Santo Domingo es el P. Varrón.

Y ¡si sólo hubiera dejado en sombras E. Allison Peers al P. Varrón!... Pero lo grave es que ha hecho lo mismo con otros personajes. ¿Qué significa, por ejemplo, lo que nos dice de los PP. Ibáñez, Báñez y del mismo San Pedro de Alcántara, que dejaron una huella tan profunda en el área teresiana? Concretando más: no habla de los dominicos. ¿Es que no intervinieron en nada de lo que aquí se dice? En el capítulo II hay motivo para hablar de ellos (págs. 47, 48, 49) y no hace ni la más leve referencia.

Al encontrarnos con esto nos ha parecido que el estudio de E. Allison Peers es en gran parte un resumen del publicado no ha mucho por el ilustre escritor norteamericano William Thomas. Nos confirmamos en esto al verle sostener las mismas tesis y con el mismo agudo partidismo. Ocurre esto, sobre todo, cuando trata lo referente a si Santa Teresa hizo o no los Ejercicios de San Ignacio. William Thomas opta por la parte afirmativa, desde luego, sin

llegar a probar su tesis, aunque parezca lo contrario. Lo mismo afirma E. Allison Peers, aunque con la enorme desventaja de no intentar siquiera probarlo. Al parecer es evidentísimo que los hizo. Y, sin embargo, nada hay más incierto en la historia teresiana. Nosotros creemos sinceramente que Santa Teresa no hizo los *Ejercicios* de San Ignacio. Al menos a eso se llega con los datos que hasta ahora se poseen. (No exponemos los argumentos que nos mueven a adoptar esta posición porque sería extendernos demasiado en la recensión). Con todo, si se llegan a descubrir documentos que prueben verdaderamente que Santa Teresa hizo los Ejercicios, lo admitiríamos de buen grado.

Otra de las inexactitudes de la obra que reseñamos es el decir que Santa Teresa «se encontró hundida en la desesperación» (p. 117). ¿Desesperada Santa Teresa cuando se movía ya por el mundo de la contemplación?... La frase es ciertamente desconcertante.

Una idea bonita lanzada por E. Allison Peers es la de editar por separado las *Exclamaciones* como manual para después de la comunión.

El libro está magníficamente editado. Realmente honra al Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Fr. Felipe M.^a CASTRO, O. P.

BAUMANN, P. Teodoro: *El Misterio de Cristo en el sacrificio de la Misa*. Ediciones FAX. Madrid. 340 págs. Ptas. 15.

Nos hallamos ante una obra de interés excepcional. Es mucho lo que se viene escribiendo desde hace algún tiempo a esta parte sobre la importancia que tiene el penetrarse de las enseñanzas de la santa Misa, pero es muchísimo lo que se ignora todavía. El P. Baumann ha querido poner su grano de oro en los trabajos de instrucción sobre esta materia y ha dedicado algún tiempo a descubrir y describir el Misterio de Cristo en la santa Misa. El libro que nos presenta como fruto de sus meditaciones está lleno de encantadora sencillez. Consta de dos partes: la antemisa y la propiamente misa. Tanto la una como la otra derivan hacia lo mismo: hacer ver cómo en la santa Misa latén los principios sustentadores de la verdadera y auténtica devoción al Sagrado Corazón de Jesús.

Fr. Felipe M.^a CASTRO, O. P.

FERNANDEZ, Cristóbal, C. M. F.—*El Bto. Antonio Maria Claret*.—Edit. Colsa. Madrid. Tomo I, 1.065 págs.; tomo II, 930.

La obra presente es de excepcional interés, de mérito indiscutible y grande. Por sus dos gruesos volúmenes, de apretada y diminuta letra, y en espaciosa paginación, cruza un aire de novedad bastante fuerte. El P. Fernández, autor de esta valiosísima obra, no es un escritor claretiano más; es, precisamente, el biógrafo más excelente del P. Claret. Por algo fué comisionado por el Consejo generalicio de su Congregación para hacer «una vida amplia, crítica y completa de nuestro Beato Padre...»

Efectivamente: el P. Fernández ha logrado el objetivo. En primer lugar, es esta una obra completa. No quiere decirse con esto que «agote todas las posibilidades de contenido y de forma», sino que es completa «en hechos, en idea-

rio, en actitudes, en influencias activas y pasivas, en vida interior y en movimiento externo». Es además una obra crítica, pero sin someter al lector a la tortura de la elaboración del dato cierto y exacto. También se nota en ella un aire de novedad; y es que nos va presentando al Beato por orden cronológico, dándonos de él por esto una visión más natural y humana. Tiene además el mérito de ser una obra que ofrece las máximas garantías de fidelidad en las noticias que da y referencias que hace. El mismo autor hace una briosa protesta de esta actitud suya (t. I, p. 9).

Divide la obra en varias partes. En la primera, estudia al misionero. Y ¡con qué perfiles más entusiastas vemos surgir esta ardiente figura después de leer capítulos como los dedicados al apostolado del Beato en Cataluña! Estudia después al Arzobispo de Cuba con todas sus preocupaciones y ensueños. Luego se fija en el confesor real, y le vemos penetrar en el palacio y conquistarse el aprecio y simpatía a base de sencillez y santidad de vida. Sin embargo tuvo que sufrir. Y de este sufrimiento nos habla en la cuarta parte en que refiere la revolución contra el Beato y su destierro. Pero, al fin, le vemos morir tornasolado de gloria.

El estilo de la obra es ameno. Tiene, sin embargo, a veces, expresiones demasiado infantiles, no adecuado, por lo mismo, con la seriedad de la obra (T. I, pág. 30 y pág. 44, etc...). La presentación es esmeradísima. Abunda en fotos e ilustraciones.

Fr. Felipe M.^a CASTRO, O. P.

F. MUÑOZ HIDALDO, O. P.: *La espada y la rosa*, Prólogo de Julio Alejandro. Ilustraciones de P. de Regules. Segovia, 1949.—Precio, 25 pesetas.

«El P. Muñoz —nos dice el prologista— ha sacado con gesto sencillo su rosario, como todos los días, ha comenzado su cerrado periplo y ha ido, de camino, mostrando las bellezas del paisaje. No sé si todos sabrán comprender hermosura de nube o escuchar brisas por las ramas. En este libro se canta la canción, se recoge el agua, se cura la herida y se ofrece la sed» (p. 14).

Efectivamente, el tema es sencillo, popular: los quince misterios del Rosario. Sobre cada uno de ellos, precedido de una ilustración sugerente y de finísimo dibujo, va haciendo, el autor, reflexiones; va deshojando las flores del rosario, que dejan su fragancia entre los dedos y calan el espíritu hondamente.

El temario, sí, es conocidísimo, popular. Mas no así el estilo en que lo presenta. Y, al decantar el agua en vasija tan repujada, tal vez las personas que más rezan el Rosario, no perciban el hondo peso de las reflexiones que hace el P. Muñoz. La frase simbólica y trabajada pone esmeriles en la idea. Frase, por otra parte, acertada, inspiradísima algunas veces.

Por eso, quienes puedan entenderlo bien se quedarán con ganas, con sed de volverlo a saborear, de perfumar y refrescar más y más su espíritu con el aroma primaveral de estas rosas, atravesadas por una espada. Trágico consorcio de la espada y la rosa; símbolo paradójico, pero real, de la vida dura y sonriente del auténtico católico que reza a la Virgen, y que sabe ver en la inexorable cruz de cada día el preludio de una aurora cierta de resurrección inmortal.

Fr. E. SALAZAR, O. P.

SALERNI, Carmelo. *El Cura de Ars*. Pía Sociedad de S. Pablo, Bilbao. Págs. 193. Ptas. 8.

Todo cuanto se refiere al Cura de Ars tiene un atractivo singular y un especial valor orientador para el sacerdote. En este librito que nos ofrece la Pía Sociedad de S. Pablo, resaltan bien definidas las dos notas características de la vida del Cura de Ars: su sencillez sublime y su heroica santidad. En su brevedad esta obra encierra admirables ejemplares de vida para todo joven y en particular para todo sacerdote.

Fr. M. R., O. P.

«*Mí Maestro*», por el P. Hilario ORZANCO, C. M. Ediciones «Fax», Zurbano, 80.—Madrid. Segunda edición. 446 págs., 32 ptas.

Un nuevo libro de meditaciones para todos los domingos y fiestas del Señor, a base del pasaje evangélico de la Misa correspondiente.

Cada meditación comienza encuadrando la escena en las circunstancias de lugar, tiempo y costumbres de aquella época. Después vienen las reflexiones, extensas, profundas, llenas de sugerencias y sumamente agradables, escritas en un lenguaje sencillo, claro y ordenado.

La presentación material, limpia y elegante, está realizada con fotografías de los Santos Lugares de Palestina, que ayudan a entender mejor las páginas evangélicas.

Por su material abundante es útil para predicadores y maestros y, además para todas aquellas personas piadosas que quieran nutrir su espíritu con las verdades del Evangelio.

Fr. F. M., O. P.

«*Meditaciones Sacerdotales*», por el P. Eugenio ESCRIBANO, C. M. Tomo II: Fiestas fijas.—Ediciones FAX. Zurbano, 80. Madrid.—670 págs. 34 ptas.

El P. Escribano publica ahora su segundo tomo de «*Meditaciones Sacerdotales*». Muy conocido es el primero cuyas cuatro ediciones constituyen el mejor elogio de él.

Las meditaciones de este nuevo tomo están dedicadas a las fiestas fijas del año litúrgico, de la Santísima Virgen y de los Santos. Son sencillas, piadosas y prácticas y, por estar dirigidas principalmente a los sacerdotes, se inspiran en el Oficio Divino y la misa correspondiente.

Al mismo tiempo que sirven de meditación, suministran datos muy útiles y aprovechables para la predicación sagrada.

Fr. F. M., O. P.

«*Pureza y alegría*», por Maximiliano MAZZEL.—Ediciones Pía Sociedad de San Pablo. Bilbao-Madrid. 300 págs. 20 ptas.

Un libro más acerca de los problemas del amor, pureza, noviazgo y matrimonio, dirigido a las señoritas. Y decimos «un libro más» porque no encontramos en él nada de particular que le haga sobresalir del gran número de volú-

menes publicados en estos últimos años sobre los mismos temas, los cuales son tratados aquí de modo muy superficial y sin originalidad alguna.

Fr. F. M., O. P.

«*La confesión*», por el P. Manuel MONJAS, O. S. A. Ediciones FAX, Zurbano, 80. Madrid. 348 págs. 18 ptas.

Todo lo relativo al sacramento de la Penitencia y las ventajas que reporta a las almas y a la sociedad se halla recogido en estas páginas, llenas de doctrina, amenidad e interés.

La Ley, el pecado, las diversas partes del Sacramento, los actos del penitente, los frutos que produce y las respuestas a las objeciones más frecuentes son los temas estudiados en estas páginas escritas con unción y que revelan el temple de apóstol de su autor. De aquí se apreciará la inmensa utilidad de este libro para aprender y enseñar sobre las materias apuntadas.

Fr. F. M., O. P.

«*Los problemas de la natalidad en el hogar*», por Angel DEL HOGAR.—Colección «Educación y Familia». 152 págs. 16 ptas. Ediciones Desclée de Browver. Bilbao

Un nuevo libro de la colección «Educación y Familia», en el que se describe el proceso biológico, social y religioso del fin primario del matrimonio: la procreación de los hijos. En sus breves páginas se trata de inculcar a los cónyuges la obligación de cumplir su deber de estado y la importante misión social a que están llamados, así como el espíritu cristiano que debe animar las relaciones conyugales según el plan de Dios.

Estudia las funestas consecuencias del aborto, no solo desde el punto de vista moral, sino también médico y social, dedicando varios capítulos a explicar la continencia periódica y las circunstancias y móviles que pueden hacer lícito su empleo.

Fr. F. M., O. P.

La edad más hermosa.—Reflexiones para los adolescentes. Por Mons. José ZAFFONATO, Obispo de Vittorio Veneto. Versión de la 4.^a ed. italiana, por el P. Pablo María Casadevall, Carmelita. Un vol. de 9 y 1/2 x 13 y 1/2 cms., de 380 págs. En rústica, ptas. 16; encuadernado, ptas. 20. Luis Gili, editor, Córcega, 415, Barcelona.

El autor de «*Mente y Corazón*» y «*Ven y Sígueme*», ofrece a los jóvenes de diez a dieciséis años una página de meditación para cada día del año, sobre temas prácticos, en consonancia con su mentalidad y dirigidas en particular a los aspirantes de A. C.: *las Verdades, las Virtudes, los Enemigos, los Amigos*, el Ejército de *Cristo Rey, los Medios, la Vida litúrgica*. La brevedad esquemática hará perder en amenidad, pero facilita la práctica de la meditación diaria, aunque sea solamente durante cinco minutos. Como ya se advirtió en otra

ocasión, podría exponer, por ejemplo, en los «Medios», la influencia excepcional del culto a la Sma. Virgen en la salud espiritual del adolescente. Por lo demás, nos complacemos en recomendar estos libritos, tanto más, cuanto que no abunda entre nosotros esta clase de literatura, tan necesaria como delicada.

E. F. G., O. P.

Secreto inviolado. P. José SPILLMAN, S. J. Traducción de la edición italiana por el P. Francisco Villanueva. Ediciones: Pía Sociedad de S. Pablo. Madrid-Bilbao. 260 páginas.

Libro, cuyo solo título despierta el mayor interés, que se va manteniendo en toda su viveza a lo largo de sus páginas, sin que para esto sea obstáculo el que desde un principio se haya dado cuenta el lector de que se trata de un secreto de confesión, porque así se aprecia en la portada (que es por lo demás sugestiva y a tono con el contenido del libro).

La intervención constante de personas más o menos relacionadas con el trágico episodio, lejos de desvirtuar el relato, le hacen tan real e interesante que hace al lector vivir muy cerca de lo que va leyendo, máxime, tratándose de un hecho histórico como es este.

El valor formativo del libro es muy notable, por lo mismo que se hace ver al estado sacerdotal en el cumplimiento de los más serios deberes en las más difíciles circunstancias.

Es, pues, un libro a la vez sugestivo, ordenado y formativo; por lo tanto recomendable.

F. S. U.

ARISTOTELES: *La constitución de atenas*—Testo griego y castellano. Edición, Traducción y Notas por Antonio TOVAR. Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1948. Pgs. 229.

«La Constitución de Atenas» que nos presenta la BEDEP y su traducción al español por Antonio Tovar, es la primera que aparece en nuestra patria, después de haber sido hallada «en jirones de papiro» por S. Frederick G. Kenyon.

Es un libro perfectamente adaptado al plan del Instituto de Estudios Políticos: «Ofrecer al público todos aquellos libros que desde la antigüedad hasta el siglo XX han sido exponentes de las doctrinas políticas de mayor transcendencia en la vida de los pueblos», Aristóteles, el Filósofo que tantos y tan sustanciosos escritos legó a la posteridad, indudablemente aporta verdaderos valores positivos acerca de la Política, salvando deficiencias mayores o menores, que no cabe dudarle que las tuvo.

En el estudio preliminar una vez detallado el hallazgo de la obra se describe a grandes líneas la vida de Aristóteles: biografía y escritos, Escuela, evolución del pensamiento en su alejamiento de Platón, método de estudio tanto científico como histórico. Se enmarca por último «La Constitución de Atenas» en el cuadro general de los escritos aristotélicos, dentro de los de carácter político especialmente, examinando además las fuentes usadas por Aristóteles en esta composición.

Acerca de su naturaleza interna, examinadas las posibles fechas de su reda-

ción, propone el introductor esta hipótesis: «Tenemos en ella las suficientes con tradiciones como para considerarla algo no muy distinto del corpus aristotélico... No es una obra literaria publicada para el público y que ha sufrido el trabajo de línea y corrección, sino que pertenece a los manuscritos que Aristóteles conservaba y que luego constituían los archivos de la Escuela» (Est. prel., págs. 28—29.) De este modo se explican satisfactoriamente las contradicciones y las interpolaciones que la crítica observa en el texto aristotélico, como correcciones que el mismo Aristóteles hacía en el decurso del tiempo. «La Constitución de Atenas» no sería una obra del «flumen orationis aureum», como se ha querido, sino un estudio «que en nada se diferencia de las obras del corpus aristotélico».

Dada la relevante personalidad humanística de Antonio Tovar, resultará obvio el decir que la traducción, dentro de la más rigurosa fidelidad al texto original, resplandece por su flexible elegancia y pulcritud.—Para mayor facilidad del estudioso hay correlación numerada entre el texto griego y el castellano, tanto en los capítulos como en los versículos.

No dudamos por tanto que los eruditos y admiradores de Aristóteles encontrarán una edición digna y perfectamente encuadrada en esta que nos presenta la B. E. D. E. P.

Fr. L. M. T., O. P.

SCHOETERS, S. Y. C.: *San Juan Berchmans*.—Pía Sociedad de S. Pablo, Madrid-Bilbao. 175 pgs. 12 pesetas.

Son muchas las biografías que la vida corta del joven y santo jesuita, Juan Berchmans, se ha merecido. Por eso, al presentar hoy la del P. Schoters (escrita en flamenco; traducido al italiano y de esta al español) alguien pudiera creer se trata de una más, entre tantas. Pero no. Esta es la última que recoge todos los aspectos de la rica vida del santo, hecha además por un compatriota suyo y con una documentación que no poseyeron sus biógrafos anteriores.

El autor conoce el ambiente en que vivió Juan Berchmans, por haber recorrido todos los lugares, en su viaje de peregrinación estudiantil, que fueron escenario de la vida de aquél. Así, al escribir su vida lo hace con verdadera emoción. Sus luchas contra la indigencia por mantener su vocación; las etapas de sus estudios; la entrega total a Dios por medio de María, siguiendo las leyes de S. Ignacio, le llevaron a una vida heroica y a una santidad ejemplar. Su devoción a Jesús-Hostia y a María Inmaculada fueron los escalones de su marcha ascensional a Dios.

Magnífico retrato de un alma joven, esta vida está dedicada a los jóvenes: a ensanchar horizontes y proponer ideales.

Fr. J. G., O. P.

THILS, G.: *Theologie des réalités terrestres*.—I *Preludes*. Desclee de Brouwer. 198 pgs. 60 fr. belgas.

Un volumen que viene a ser portada e introductor a la vez, a la extensa obra que promete. Se sale de lo corriente. Como si se hiciera eco de Papini cuando dice: «no es verdad que todo esté dicho y que sólo nos quede ser por-

tavoces de los muertos. Os horrorizáis ante la audacia, la belleza, la música del pensamiento...» Gustave Thils abre una nueva forma de conquista y de llevar a la consideración de lo eterno que encierra el mundo tangible, a las mentes modernizadas «hechas a manjares más apetitosos» que «los trillados senderos de la repetición, de la mecanicidad silogística». ¿Se llegará a poner de moda? Es un vestir al día las eternas cuestiones del hombre y del mundo en sus relaciones con el Hacedor, Redentor.

Estudia el Cristianismo y tu teología como «una redención de las realidades terrenas». Y por eso irá posándose en cada cosa, en cada actividad, en cada valor temporal para ver como la teología descubre en ellos la acción purificante del Espíritu, la valoración grande que tiene en la doctrina de la fe todo lo creado; es como un estudio soteriológico del mundo, en su creación, su destino, en la caída y en la redención del mismo, estudiando luego al Espíritu Santo como «forma» de la restauración para cerrar examinando el valor relativo de las cosas terrestres y su entronque con la bienaventuranza. La teología redimiendo al hombre, al mundo, la cultura, la técnica, el arte, la materia, las riquezas, la sociedad, todas las instituciones humanas. Es decir, y le copiamos: «Si Chesterton halla que el hombre es «una torre viva, llena de terror y misterio», ¿que habrá de decir el teólogo que asiste al espectáculo permanente del Pneuma divino en lucha con la Zarks terrestre para espiritualizarla? Porque esta es la última palabra de la teología de las realidades terrenas».

Interesante tomo que nos hace desear la aparición de la obra.

Juan Antonio V. MANCHADO, O. P.

Consecration Mariale. Rapports et documents. Secretariat de Marie Mediatrice (Pérez Montfortains).—Louvain.

Una Editorial en que se presenta el primer volumen y se aspira a que sea iniciación de una serie de publicaciones que recojan las conferencias presentadas en cada jornada sacerdotal sobre estudios mariológicos. Noble empeño y loable. Encabeza este volumen, el texto de la consagración al Corazón Inmaculado de María, y se compone de seis conferencias en que se aborda históricamente la consagración del mundo al Inmaculado Corazón de María, sentido y consecuencias doctrinales, la consagración mariana, fundamentos dogmáticos de la consagración a su Inmaculado Corazón, sus alcances individuales y sociales, su técnica o cómo debe organizarse este movimiento consagración a María, y la realeza de María en la Liturgia. Cierra este tomo el discurso del Rvdmo. Sr. Obispo de Namur, Mgr. A. M. Charue, en que exhorta al seguimiento y profundización de estos estudios, a publicarlos y a establecer como anuales dichas «jornadas sacerdotales mariológicas».

En un brevísimos epílogo se reseña lo que en la Encíclica «Mystici Corporis Christi» se dice del culto a la Virgen, y el documento de constitución de la festividad en honor del Inmaculado Corazón de María Stma.

Fr. Juan A. V. MANCHADO, O. P.

REVISTA DE REVISTAS

Angelicum.—AP.-IUN. 1950. B. Pasciak, O. P., *Oboedientia religiosorum perfecta est-ne oboedientia stricte dicta.*—P. Gisbert M. Sölch, *Die Liturgie des Dominikanerordens. Eine Gesamtdarstellung.*—P. Mariano De Andrea, O. P., *Soggetto e oggetto della metafisica secondo S. Tommaso.*—NOTAE ET DISCUSSIONES.—P. G. Calà Ulloa, *La vera prova ontologica dell' esistenza di Dio.* RECENSIONES.—CHRONICA.

Biblica-Roma.—1950. J. T. Trinidad, *The Mystery Hidden in God.*—K. Prüm, *Gal und 2 Kor.*—*Ein lehrgehaltlicher Vergleich.*—S. T. Milik, *Note sui manuscritte di 'Ain Fesha.* RECENSIONES. T. Gallus, *Interpretatio mariologica Protoevangelii* (A. G. da Fonseca.) J.—Fr. Bonnefoy, *Le mystère de Marie* (A. G. da Fonseca).—NUNTIA RERUM ET PERSONARUM. H. Senés, *Activité archéologique en Israël* (cum Tab. I et II).—A. Vaccari, *Il «nuovo Sabatier».*—NUNTIA PONT. COMMISSIONIS BIBLICAE.—NUNTIA PONT. INSTITUTI BIBLICI.—VARIA NUNTIA.—NUNTIA PERSONARUM.—ELENCHUS BIBLIOGRAPHICUS BIBLICUS.

Arbor-Madrid.—ABRIL. 1950. Estudios: *Nietzsche y su psicología*, J. J. López-Ibor.—*Medio siglo de historia española*, I. Maura, José M. García Escudero.—*El «nomos» de la tierra. El derecho como unidad de asentamiento y ordenación*, Carl Schmitt. Notas: *La rebelde impotencia de Mallarmé*, Gonzalo Fernández de la Mora.—*Concepto, proceso y realidad*, Charles De Koninck. Información Cultural del Extranjero: *Situación demográfica en la Gran Bretaña*, Federico Rodríguez y Rodríguez.—*Panorama de los estudios de Derecho Romano después de la guerra*, Alvaro d' Ors.—*¿Hacia la unidad de las Iglesias cristianas?*, Franco de A.—*Del mundo intelectual—Crónica cultural española*, Alfonso Condán.—*Bibliografía.* Suplemento de Arte y Literatura.

Brotéria-Lisboa. ABRIL. 1950. A. Veloso: *A resposta de Pasteur.*—Mariano Martins: *Fragmentos medievais portugueses.*—Luis Vieira de Castro: *Política externa.*—Gómez de Zurara: *Mirantes sobre o mundo.*—Mario Fois: *A Cruzada da Bondade.*—Nicolau-Belina-Podgaetsky: *Infiltrações soviéticas.*—*Perspectivas católicas no Japao.*—REVISTA DE REVISTAS.—BIBLIOGRAFIA,

Bulletin Thomiste.-Le Saulchoir (París).—Tome VII, N. 1943-1946. *Comptes-Rendus.* P. M. Ramírez, O. P.: «*De hominis beatitudine, tractatus theologicus. I. Prolegomena tria et primus totius operis liber: De hominis beatitudine in communi. II Liber secundus: De essentia metaphysica beatitudinis objectivae. III Liber tertius: De essentia metaphysica beatitudinis formalis*», par le P. I. Tonneau, O. P.

Jh. Bouillard, S. J.: *Conversion et grâce chez S. Thomas d'Aquin.-Étude historique* par Th. Deman.—C. Spicq, O. P.: *Esquisse d'une histoire de l'exegèse latine au moyen âge*, par Dom. Jean Leclercq, O. S. B.—*Bibliographie critique*.

Ciudad de Dios (LA).—El Escorial. SEPTIEMBRE-DICIEMBRE 1949.—La Redacción: *El P. Angel C. Vega, nuestro Director, Académico de Número de la Real de la Historia*.—P. Angel C. Vega: *Un parecer desconocido de Fr. Luis de León*.—P. Fidel Rodríguez: *En torno al «problema inglés»*.—P. José Llamas: *Muestrario inédito de prosa bíblica en romance castellano*.—P. Andrés Llordán: *Dos artistas en la Catedral de Málaga*.—P. Samuel Rubio: *Una obra inédita y desconocida de Tomás Luis de Victoria*.—Lorenzo Niño-Azcona: *Cervantes, El Quijote y El Escorial*.—SECCION BIBLIOGRAFICA.

Divus Thomas.—Piacenza. IUL.-DECEM. 1949.—G. De Rosa: *La figura dell' Angelico nel pensiero e nell'insegnamento teologico dell'Oriente cristiano*.—C. Zedda: *La dottrina trinitaria di Lucifero di Cagliari*. M. Crenna: *Le nuove dimostrazioni dell'esistenza di Dio*.—P. C. Landucci: *Si può dimostrare, filosoficamente la temporaneità e finitezza dimensionale dell'universo materiale?*—J. Euzet, C. M.: *L. P. Jugie et la quaestion du lieu où est morte la Sainte Vierge*.—A. Mancini, S. d. B.: *Ancora sul potere di ordine*.—I. Bonetti, C. P. S.: *Osservazioni sul precedente articolo*.—R. Kwant, O. E. S. A.: *Il soggetto dell'esere*.—C. Fabro, C. P. S.: *Replica*. COLLECTANEA: *La VIII Conferenza di Lambeth* (G. Crosignani, C. M.).—*La Conferenza ortodossa di Mosca* (G. Crosignani, C. M.).—*La I Sessione del Consiglio ecumenico delle Chiese* (G. Cr.).—*I Convegni filosofici di Gallarate* (P. Dalle Nogare, S. J.).—OPERUM IUDICIUM. RERUM NUNTII: *L'autorevole parola di Pio XII sulla fecondazione artificiale*.—Congr. S. Officii: *Decretum de comunismo*.—Congr. S. Officii: *Declaratio de communistarum matrimonii celebratione*. THOMISTICA. OPERA PUBLICI JURIS FACTA. EX EPHEMERIDIBUS NOTITIA. STUDIORUM CONVENTUS. VARIA.

Dominican Studies.—Oxford. 1950. ABRIL-JUNE.—*Galileo's 'Dialoger concerning the Two principal systems of the world'*, A. C. Crombie.—*On the philosophical interpretation of Logic*, P. Banks.—*John XXII and the beatific vision, Decima Donie*.—CRITICAL NOTICES: *Melanges Raimond Martin*, Beryl Smalley. *Material implication in John of St. Thomas*: Ivo Thomas, O. P.—REVIEWS.

Estudios.—Madrid. ENERO-ABRIL. 1950.—Proyecciones: *El libre albedrío y el principio de finalidad*, por el Mtro. Fray Martín Ortúzar, Mercedario.—*Estudios de teología positiva en torno a la visión beatífica*, por el R. P. Joaquín María Alonso, Claretiano.—*Ontología amorruibalista*, por el R. P. José M.^a Delgado Varela, Mercedario.—*El mercedario Fr. Arcisio Gregorio. Impulsor de la reforma de la Facultad de Artes de Salamanca y rival de Fr. Domingo Soto, O. P. (1516-1561)*, por el R. P. Vicente Muñoz, Mercedario.—*El estudio sobre Tirso traducido por Mille* (publicado por la profesora Ada M. Coe). I. *Introducción*, II. *Tirso de Molina*. III. *Los más grandes dramaturgos españoles*. NOTAS Y TEXTOS. *San Francisco Solano y la Orden de la Merced*, por el R. P. Eudasio I. Palacio, Mercedario.—*Cosas del tiempo pasado. Brujerías*, por José de Arria-

ga.—*El R. P. Mercedario Fray Policarpo Gazulla Galvez*, por el Prof. Hugo Gunckel L., Director del Museo Araucano de Temuco (Chile).—CRÓNICA.—BIBLIOGRAFÍA.—REVISTA DE REVISTAS.

Estudios Eclesiásticos. Madrid. ABRIL-JUNIO. 1950. Leal, Juan: *El sentido soteriológico del cordero de Dios en la exégesis católica*.—Roig Gironella, Juan: *El empleo del vitalismo y del relativismo para la expresión de las verdades naturales y de las verdades reveladas*. NOTAS, TEXTOS y COMENTARIOS. Hamedo, Rafael M.^a de: *La teología zumeliana de Tirso de Molina*.—Aldama, J. A. de: *Una nueva tentativa sobre el autor del «Quicumque»*.—Zalba, Marcelino: *La Comunión en Viernes Santo*.—BIBLIOGRAFÍA.—REVISTAS.—CRÓNICA. *Congreso asuncionista de Puy-en Velay*.—*Conferencias Marianas de Amberes*.—*Semana Mariológica de la Habana*.—*Asamblea de Profesores de Teología moral de la Alta Italia*.—*La Facultad de Teología de la Universidad Católica de S. Pablo, del Brasil*.—NOTAS BIBLIOGRÁFICAS.—NECROLOGÍA.

Ephemerides Theologicae Lovanienses. Louvain. OCTOBRE-DECEMBRE. 1949. L. Cerfaux: *Simple réflexions a propos de l'exegèse apostolique*.—J. Griboront, O. S. B.: *Sens plénier, sens typique et sens littéral*.—NOTAE ET MISCELLANEA: B. Emmi 40. P.: *Il posto del «de ecclesiasticis scripturis et dogmatibus» nelle discussioni Tridentine*.—OPERA AD REDACTIONEM MISSA. INDICES.

Gregorianum. Roma. 1949. Vol. XXX, 3.—Creusen, S. J.: *Techniques médicales et loi morale*.—Maier: *Wilhelm von Ahnwiicks Bologneser Quaestionem gegen den Averroismus*.—E. Iserloh: *Um die Echtheit des «Centiloquium»*. *Ein Beitrag zur Wertung Ockhams und zur Chronologie seiner Werke II*.—Ledrus, S. J.: *Sur quelque pages inédites de S. Jean de la Croix*.—NOTAE: De Maëster: *La canonizzazione del Santi nella Chiesa Russa ortodossa*.—Boyer: *Un hommage a M. Jacques Maritain*. RECENSIONES.

Laval Theologique et Philosophique. Quebec. 1949. Número 2.—Henri du Lac, *The «Peri Hermeneias»: its place in Logic and its Order*.—Jean Langlois, S. J.: *La définition de la délectation*.—M. Jocelyn, O. P.: *The problem of Measure in the Eternity of Good*.—Mgr. Ferdinand Vandry, *La Royauté de Marie*.—Vincent Martin, O. P., *The Dialectical Process in the Philosophy of Nicholas of Cusa*.—Quodlibetum: Charles de Konick: *The Nature of Man and his Historical Being*. SOMMAIRE DES REVUES.

Marianum. Roma. FASC. IV, 1949.—Bover, J., S. J., *De via theologorum concordiae assequendae in quaestione de mariana corredemptione*.—Pazzaglia, L. M., O. S. M.: *Il «Magnificat» nella poesia italiana*.—Carol, J. B., O. F. M., *Mary's Co-redemption according to Nineteenth Century Italian Writers*.—Piolanti, A., *Mater unitatis. De spiritali Virginis maternitate secundum nonnullos saeculi XII scriptores*.—Balic', C., O. F. M., *Il contributo dei Frati Minori al movimento mariologico moderno*.—Luis, C., S. S. R., *El Corazón de María y la Realeza*.—Philips, G., *L'opposition protestante a la mariologie*. DOCUMENTA MAGISTERII. ECCLESIASTICI: *Pastorali mariane di alcuni Vescovi italiani per la navesima 1949*. MISCELLANEA. *Chronica*.—Bonnefoy, J. F., O. F. M., *Le Congrès Marial du*

Puy-en Velay sur l' Assomption de la. T. S. Vierge (10-15 Août 1949).—Valvekens, I. B., O. Praem., *Conferentiae marianae habitae Antnerpiae* (18-20 Augusti 1949).—Barbé, L., End., *Journès de la Societé Française d' Études Mariales* (Notre-Dame du Chêne, 12, 13, 14. Sep. 1949).—G. M. B., O. S. M., *La settimana mariologica di Salamanca*. VARIA.

Medieval Studies.—Toronto. 1949. Vol. XI.—Alex. J. Denomy, C. S. B.: *The notion of Youth among the Troubadours, its meaning and source.*—Etienne Gilson: *L'existence de Dieu selon Duns Scott.*—Auton Hermann Chroust and James A. Corbett: *The fifteenth century Review of Politics of Laurentius of Arezzo.*—Philippe Delhay: *L'enseignement de la Philosophie Morale au XII siècle.*—N. M. Haring S. A. C.: *Peter Cantor's View ou Ecclesiastical Excommunication and Its Practical Consequences.*—Francis P. Magoun: *King Alfred's Letter ou Educationat Policy according to the Cambridge Manuscriptes.*—B. J. Whiting: *Proverbs and Proverbial Sayings from Scottisch Writings before 1600.*—G. Turville Petre: *The Old Norse Homily ou the Dedication.*—Mediaevalia: J. C. Wey: *The sermo finalis of Robert Holcot.*—Armand Maurer, C. S. B.: *Ms. Cambrai 486. Another Redaction of the Methaphysica of Siger Brabant?*—Cert Rig Caisil: *The right of the king of Cashel.*

Nouvelle Revue Théologique—Louvain. AVRIL 1950. *Connaissance et conscience*, E. Mersch, S. J.—*Le sens catholique du travail et de la civilisation*, A. de Buvis, S. J.—*Le divorce entre théologie et mystique. Ses origines*, Dom. Fr. Vandenbrouke, O. S. B.—*Le concile de Bordeaux de 1624. Recherches sur la tradition pastorale en France après le concile de Trente*, P. Broutin, S. J.—*A propos des frères convers*, H. Holtein, S. J.—*Actes du Saint-Siège.*—*Actes du Souverain Pontifice*, A. Delchard, S. J.—*Tribunal de la Rota*, A. D.—*Bibliographie.*

Pensamiento. Madrid. ABRIL-JUNIO 1950.—Octavio Nicolás Derisi: *El racionalismo raiz del sistema cartesiano.*—Luis Martínez Gómez: *La luz natural, superviviente de la duda cartesiana.*—Jesús Muñoz: *La esencia de la mente humana, según Descartes.*—NOTAS, TEXTOS y COMENTARIOS.—Jesús Iturrioz, S. J.: *Leibniz en la bifurcación cartesiana.*—José Hellin, S. J.: *La teoría de los modos en Suárez.* BIBLIOGRAFIA. CRONICA.

Razón y Fe.—Madrid. MAYO 1950.—Guión: *Dólares y superbombas.*—*Cuatro actitudes «existenciales» ante el problema de la vida.*—Nemesio González Caminero, S. J.—*Los procesos matrimoniales en la Iglesia Católica.*—Ulpiano López, S. J.—*Los católicos alemanes ante la crisis religiosa de hoy.*—Jesús M.^a Granero, S. J.—*La lucha crítica contra los Evangelios desde Balme hasta nuestros días.*—Juan Leal, S. J.—NOTAS y COMENTARIOS: *¿Evolución o creación? Orígenes del hombre.*—Bermudo Meléndez: *La remuneración del trabajo en los colegios de religiosos.*—Eustaquio Guerrero, S. J.—*Más allá de la palabra.*—Jorge Bajot, S. J.—*Notas astronómicas.*—Antonio Due, S. J.—BIBLIOGRAFIA.—ÍNDICE DE REVISTAS.

Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale.-Louvain. JANVIER-AVRIL: 1950.—Ph. Delhay: *Une adaptation «de officiis» du XII siècle: la doctrine du «Moralium dogma philosophorum»*.—P. Glorieux: *L'auteur de la Somme «Quoniam homines»*.—E. Rathbone: *John of Cornwall. A Brief Biography*.—Vau de Eynde.—*Hughes de Saint-Victor, source du Pseude-Étienne Langton*.—H. F. Dondaine, O. P.: *Les glosses sur le IV livre des Sentence du manuscrit Paris.*—Nat. lat 3032.—Michaud Quantin: *Le traité des passions chez Saint Albert le Grand*.—Mediaevalia: Glorieux: *Saint Thomas et l'acroissement de la béatitude* (Etude sur la Somme I-II, q. 4, a. 3 ad 5). G. V. S. Barrow: *A Scottish Master at Paris: Master Adam de Gulyne*.—O. Lottin: *A propos de la date des certaines commentaires sur l'Éthique*.—COMPTES RENDUS ET NOTES BIBLIOGRAPHIQUES.

Revista de Espiritualidad. Madrid. ABRIL-JUNIO. 1950. P. Lucinio del S. S. Sacramento, O. C. D.: *Dos perspectivas de esta mitad del siglo XX*.—NOTAS: Antonio Alvarez de Linera: *Psicología de los convertidos y psicología de la conversión*.—Baldomero Jiménez Duque: *Santa María Magdalena de Pazzi*.—Antonio S. Pardo Moreno: *La unión con Dios en los Ejercicios Espirituales de San Ignacio*.—P. Matías del Niño Jesús, O. C. D.: *El P. Antonio de J. M., O. C. D., primer delator en España de la «Guía Espiritual»*.—Donaciano Alvarez: *Los Salmos en las Constituciones Apostólicas*. NOTAS: P. Enrique del S. Corazón, O. C. D.: *Una aportación del P. Fidele de Ros a la historia de la espiritualidad española: Su obra sobre Bernardino de Laredo*, O. F. M.

Revista de Filosofía-Madrid. OCTUBRE-DICIEMBRE. 1949.—Gómez Arbolea, Enrique, *Sobre la idea del hombre*.—Legendre, Maurice, *Sobre la orientación práctica del pensamiento español*.—Ferrer, Mateo, *Metafísica de la belleza*. NOTAS Y COMENTARIOS.—París, Carlos, *Sobre el planteamiento del problema epistemológico*.—Parja, Enrique, *La obra de Pedro de Valencia sobre el criterio de la verdad*. BIBLIOGRAFÍA. CRÓNICA. *La vida del Instituto «Luis Vives» de Filosofía en el año 1949*.—Sociedad Española de Filosofía.—I Congreso Interiberoamericano de Educación.—Congreso Internacional de Estudios Humanísticos en Roma.—IX Congreso Internacional de Psicotecnia.—Centenario de Goethe.—Conversaciones pedagógicas de Catedráticos de Filosofía.—Otras conferencias.—NUEVAS REVISTAS.—NECROLOGÍA.—ÍNDICE DEL AÑO.

Revista española de Teología-Madrid. OCTUBRE-DICIEMBRE. 1949.—Antonio Royo Marín, O. P., *Insistiendo acerca del «concepto de mística sobrenatural»*.—B. Monsegú, C. P., *El Venerable Domingo Barberi en el marco histórico-teológico del llamado movimiento de Oxford. Del Centenario de Newman al Centenario del Venerable Domingo*.—CRÍTICA DE LIBROS.—Crónica de la IX Semana Española de Teología y de la X Semana Bíblica Española.—Francisco M. Sanz, Pbro., *El decreto contra el comunismo*.

Revue Philosophique de Louvain.-FEVRIER 1950.—ARTICLES. Robert Zavalloni: *La métaphysique du composé humain dans la pensée scholastique préthomiste*.—Jean Ladrière: *Rationnel et irrationnel en mathématique*.—ÉTUDES CRITIQUES. Gérard Deledalle: *Réflexions sur l'abstraction et la nature de l'abs-trait. A propós de la philosophie de I. Laporte*.—Augustin Mansion: *L'évolution*

de l'épistémologie thomiste du 'XIX au XX siècle.—Jean Ladrière: *Le Congrès international de philosophie des sciences*.—H. L. Van Breda: *Ouvrages récents sur l'histoire de la philosophie dans les Pays-Bas*.—COMPTES RENDUS d'ouvrages diverses. CHRONIQUES. *Chronique de la Société philosophique de Louvain*. *Chronique générale*. A ce numéro est annexé en supplément le *Répertoire Bibliographique de la Philosophie*, II, 1.

Revista portuguesa de Filosofia. Braga. ABRIL-JUNIO 1950. L. Koríneck: *A idea de Deus na Filosofia de Nicolau Berdiaeff*.—Diam. Martins: *Angústias do Filósofo cristão*.—M. Martins: *O «Livro das Confissões» de Martim Pérez (sec. XIV)*.—C. Abranches: *O Critério da Convergência*.—NOTAS, INÉDITOS E DOCUMENTOS. *O «Tractado da Perfeição da Alma» de Alvaro Gomes*, por S. Tavares. — *A Admissão espontânea de Deus, um Problema de Ontologia directa*, por D. Martins.—CRÓNICA INTERNACIONAL. — *Panorama da imprensa: Ficheiro de Ydeias e Factos*. BIBLIOGRAFIA.

Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques. Paris. AVRIL-SEPTEMBRE 1949.—A. Y. Festugière: *La composition et l'esprit du De Anima de Tertullien*.—M. M. Sagnard: *Intérêt historique d'une étude de la gnose chrétienne*.—H. F. Dondaine: *Hughes de S. Cher et la condamnation de 1241*. BULLETINS.

Rivista di Filosofia neo-scolastica.—Milano. GENNAIO-FEBBRAIO 1950. E. Galli: *Il concetto di «effort» in Maine de Biran*.—A. M. Serra: *Al limite tra la materia inanimata e la cellula vivente*. NOTE E DISCUSSIONI.—G. Piccoli: *Indirizzo filosofico predominante nella Germania odierna*.—A. Bonetti: *La persona, il pensiero, la realtà in due opere recenti*. G. Soleri: *Rivendicazione di Vico*. ANALISI D'OPERE. NOTIZIARIO.

Revue Thomiste.—Bruges. 1949. T. XLIX. N. I-II.—F. M. Braun, O. P., *L'eau et l'esprit*.—M. R. Gagnebet, O. P., *L'amour naturel de Dieu chez S. Thomas et ses contemporains*. II.—M. Corvez, O. P., *Le motif de l'Incarnation*.—C. Journet, *Nature du corps de l'Eglise*.—M. Corvez, O. P., *Motion divine et grâce actuelle*.—L. B. Gillon, O. P., *Le sacrifice pour la patrie et la primauté du bien commun*.—M. D. Philippe, O. P., *La participation dans la philosophie d'Aristote*.—R. Jolivet, *La «Morale de l'ambiguïté» de Simone de Beauvoir*.—E. Boissard, O. S. B., *Les fines du mariage dans la théologie scholastique*.—S. Breton, *La liberté chez N. Hartmann*.—C. Jean-Nesmy, O. S. B., *Histoire littéraire et philosophie*.

Revue Biblique. Paris. 1950. Janvier.—A. Cordoliani: *Le texte de la Bible en Irlande du V au IX siècle*.—J. Van der Ploeg, O. P.: *Les chefs du Peuple d'Israël et leurs titres*.—A. Feuillet, P. S. S.: *La synthèse eschatologique de Saint Matthieu*.—W. Kornfeld: *L'adultère dans l'Orient antique*.—N. Van der Vliet, P. B.: *Monnaies inédites ou très rares du médailler de Sainte-Anne de Jérusalem*.

Salesianum.—Torino. GENNAIO-MARZO 1950.—Emilio Fogliasso: *Compito e caratteristiche del Diritto Pubblico Ecclesiastico Interno*.—G. Ladrille: *Grâce et action*

divine chez S. Thomas d' Aquin.—Gino Corallo: *Intenzioni e volonta nel problema della vocazione.*—Nicoló Maria Loss: *Filosofia naturale e scienze empiriche nel pensiero di Jacques Maritain.*—Leoncio da Silva: *Intorno alle conclusioni della prima sezione del congresso di pedagogia di Santander.*

Sapienza. Bologna. OCTUBRE-DICIEMBRE, 1949. R. Verardo. O. P.: *Il certificato prematrimoniale.*—B. D' Amore, O. P.: *Motivi per la difesa d' una più stretta unione tra scienza e filosofia.*—L. de Simone: *Guglielmo di Saint Thierry.* NOTE—RECENSIONI: J. Soleri: *Problematicismo e metafisica dell' essere.*—J. Spiazzi, O. P.: *Grandezza e responsabilità della parola.*—B. Prete, O. P.: *Un opuscolo recente su Gesù Cristo.* RIVISTA DELLE RIVISTE. NOTIZIE DI CRONACA: *Il V Convegno dei filosofi cristiani a Gallarate* (B. D' Amore). *La XXIII Settimana sociale dei cattolici italiani* (G. Sonelli). *Il I.º Congresso nazionale di Metapsichica* (T. S. Centi).

Sapientia. Buenos Aires. 1949. N. 14.—La Dirección, *Filosofía y ateísmo.*—F. Van Steenberghe, *Corrientes filosóficas en el siglo XIII.*—B. Raffo Magnasco, *Las leyes arquitectónicas de la comunidad política.*—Manuel Gonzalo Casas, *La razón y la fe.*—J. M. Mejía, *La finalidad de la creatura intelectual.*—NOTAS Y COMENTARIOS. Elvío O. Cano, *La noción de ser y bien en el Derecho.*—TEXTOS Y DOCUMENTOS. — BIBLIOGRAFÍA.—CRÓNICA.

Scholastik. Freiburg. 1950. I.—August Brunner, *Das Allgemeine bei Hegel.*—Hans Heyse, *Christentum und Antike in ihrem Bezug zum modernen Bewusstsein.*—Artur M. Landgraf, *Die Stellungnahme der Frühscholastik zur Frage, ob Christus ein Geschöpf sei.*—J. Beumer, S. J., *Heilige Schrift und kirchliche Lehrautorität.*

Sciences Ecclésiastiques. Montréal. Volume III. 1950.—Jules Paquin: *La lumière de gloire selon Jean de Saint-Thomas.*—Jean Paul Dallaire: *L' Abnegation.*—Jean Langlois: *Bien délectable et bien honnête.*—Roger Cantin: *L' Indifférence dans le Principe et Fondament des Exercices Spirituels de S. Ignace.*—François Bourassa: *Verum Sacrificium.*—NOTES ET MELANGES: Jean Paul Dallaire: *La dualité de notre amour.*—François Bourassa: *Dom Chambat et l' habitation des Personnes divines.*—Jean Paul Dallaire: *Une nouvelle Psychologie. A propos d' un livre récent.*—RECENSIONS.

Sefarad. Madrid. 1949. Fascículo 2.º—A. Díez Macho: *La homonimia o paronomasia—almu amasa-lasón nofel al lasón.*—Georges Vajda: *La conciliation de la philosophie et de la loi religieuse* (al-maqala al-yami a bayn al-falsafa was-sari' a) de Joseph b. Abraham ibn Waqar—R. del Arco y F. Balaguer: *Nuevas noticias de la Aljama judaica de Huesca.*—J. M.ª Sanz Artibucilla: *Aportaciones documentales sobre la judería de Tarazona.*—J. M.ª Millás y A. J. Laredo: *Las lápidas sepulcrales antropomorfas de los cementerios israelitas de Alcazarquivir y Tánger.*—VARIA. J. M.ª Millás y F. Mateu: *Sobre inscripciones monetarias púnico-hispanas.*—A. Cardoner: *Seis mujeres hebreas practicando la medicina en el reino de Aragón.*—C. Roth; *The last years of Abraham Zacut.*—Nota de la Redacción: *Los manuscritos del Mar Muerto.*—RESEÑA DE LIBROS Y REVISTAS.—NO-

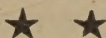
TICIAS. 10.^a Semana Bíblica Española.—*In Memoriam*.—Bodas de plata de *The Society for Old Testament Study*.

The Modern Schoolman. Saint Louis. MARCH, 1950.—Walter J. Ong. S. J. *Myth and the Cabalas: adventatures in the Unspoken*.—Henry Veatch: *In defense of Syllogism*.—Venant Canchy: *The nature and genesis of the skeptic attitude*.—BOOK—REVIEWS.

The Thomist. Washington. OCTOBER, 1949, N. 4. *No place for Rain*, Walter Farrell, O. P.—*Physical Metaphysics*, A. J. McNicholl, O. P.: *Cognitive aspects of the Heisenberg principle*, Vincent Eduard Smith.—Book Reviews.—Brief notices.

Unitas. Manila. AÑO 22. Antonio González, O. P.: *Ideas políticas de Sor Maria de Agreda*.—Richard F. Mc. Mahou: *Comparative wage study between public and private employers in the Philippines*.—Jesus C. Bacala: *Artificial insemination*.—J. H. Bantug: *El Numerario aureo de las antiguas Maniolas*.—J. M. Cue, M. S. C. E.: *Notes on spherical motion*.—NEWS AND COMMENTS.—TEXTOS ANTIGUOS.—BOOKS AND REVIEWS.—NECROLOGIA.

Zeitschrift für katholische Theologie. Wien. 1949. HEFT 4. H. Zeller: *Corpora Sanctorum*.—Chr. Baur: *Wo wurde der dem Palladius von Helenopolis zugeschriebene Dialog über das Leben des Hl. Johannes Chrysostomus verfasst?*—E. Gutwenger: *Zur Problematik des atomaren Indeterminismus*.



Nous apprenons que le tome 7 du *Bulletin thomiste* (1943-46), qui fera suite au tome 6 (1940-42) publié en 1946, va paraître en quatre fascicules de cent cinquante à deux cents pages chacun, dont le premier doit sortir en Janvier et les autres avant l'automne de 1950.

Il fournira comme précédemment la bibliographie critique de tous les travaux concernant S. Thomas (Histoire, œuvres, sources. — Doctrines philosophiques. — Doctrines théologiques. — Histoire du thomisme, étude de S. Thomas).

On peut souscrire aux quatre fascicules du tome 7 aux adresses suivantes:

Europe: Le Saulchoir, Etioilles par
SOISY/SEINE, S. & O. (France).

Amérique: Institut d' études médiévales
831 Av. Rockland, MONTREAL-8 (Canadá).

LIBROS RECIBIDOS

De **Ed. Alma Mater**.—Balmes, 159. Barcelona.

Teoría del conocimiento y Ontología, por J. CARRERAS ARTAU, pgs. 280. pesetas 35.

Historia de la filosofía, por J. CARRERAS ARTAU, pgs. 332, ptas. 35.

De **La Editorial Católica**.—Alfonso XI, 4.—Madrid.

Historia de la Iglesia Católica. T. I.: *Edad antigua*, por B. LLORCA, S. I., Páginas XXXII-961.

BALMES. *Obras completas*, T. VI: *Escritos políticos*, pgs. XXXII-1061. Ptas. 50

SUAREZ. *Misterios de la Vida de Jesucristo*, T. II: Disp. 33-58. Pgs. XXIV 1.226. Pesetas 60.

SAN AGUSTÍN. *Obras*. T. VII: *Sermones*, Pgs. XX-945, ptas. 50.

Del **Consejo Superior de Investigaciones Científicas**.—Vitrubio, 16, Madrid.

De caelesti mediatione sacerdotali Christi iuxta Heb. 8, 3-4, a H. M. ESTEVE, O. Carm. Pgs. 280.

La Penitencia en la primitiva Iglesia española, por S. GONZALEZ RIVAS, S. I. Pgs. 218.

Introductio in Sacram Theologiam, a B. XIVERTA, O. Carm. Pgs. 371.

Jerónimo Nadal. Obras y doctrinas espirituales, por M. NICOLAU, S. I., Pgs. XXXVI-567.

Sistemas de dotación de la Iglesia Católica, por L. PEREZ MIER, PbRO., páginas XXXI-301.

Congreso internacional de Filosofía de Barcelona, Tres vol. de 568, 963, y 637 páginas.

La doctrina psicológica y pedagógica de Luis Vives, por F. DE URMENETA, pg. 636.

De **Ediciones «FAX»**.—Zurbano, 80, Madrid.

Filosofía y Razón, por J. ROIG GIRONELLA, S. I., pgs. 232, ptas. 25.

Introducción al estudio de Kant, por S. VANNI ROVIGHI, pgs. 232, ptas. 28.

Acto y potencia, por L. FUETSCHER, S. I., pgs. 306, ptas. 35.

La depreciación del hombre, por J. M. DE AZAOLA, pgs. 192, ptas. 22.

La ruta mental de Ortega, por J. IRIARTE, pgs. 184, ptas. 24.

Adler y su Psicología individual, por J. DONAT, S. I., pgs. 204, ptas. 28.
Anuario de la enseñanza privada en España, pgs. 448, ptas. 30.
Teología moral para los fieles, por J. BUJANDA, S. I., pgs. 448, ptas. 25.

De Editorial F.E.D.A.—Isabel la Católica, 25, Valencia.

La Asunción de la Stma. Virgen, por E. SAURAS, O. P., pgs. 474, ptas. 48.

De Verlag der Paulusdruckerei.—Freiburg (Suiza).

Das Wesen des Thomismus, por G. MANSER, O. P., págs. XXIV-728. Fr. 28'50.
Die Verkündigungstheologie, por E. KAPPLER, pgs. XVI-264. Fr. 11, 70.

De Editrice Marietti.—Via Legnano, 23. Torino.

S. THOMAS. *In libros de Sensu et sensato, de Memoria et Reminiscentia*. Pgs. VIII-130. L. 500. *In decem libros ethicorum expositio*. Pgs. XV-610. L. 1.800.
Theologia Biblica, Vol. I.: *De Deo Uno*. Pgs. XI-305. Vol. II: *De Deo Trino*.
a F. CRUPPENS, O. P., pgs. XII-294.

Teología del Vecchio Testamento, por P. HEINISCH, pgs. XIX-447. L. 1.300.
Il giudaismo palestinese al tempo di Gesù Cristo, por BONSIIVEN, S. J., páginas 187, L. 450.

De gratia Christi, a M. DAFFARA, O. P., pgs. XV-215.

Tractatus canonico-moralis de censuris, a F. CAPELLO, S. I., pgs. XVI-480.

De W. Kohlhammer.—Urbanstrasse, 14. Stuttgart.

Die Theologie des Neuen Testaments, por E. STAUFER. Pgs. 367 con 111 grabados, DM. 15.

De Pontificia Facultas S. Mariae.—Mundelein (Illinois).

De inhabitatione S. Sancti doctrina S. Thomae Aquinatis, a TH. J. FITZGERALD, pgs. 141.

The schatology of Saint Jerome, by J. P. O'CONNELL, pg. X-199.

De The Newman Press.—P. Bax. 150.—Westminster (Maryland).

ST. AUGUSTINE. *The greatness of the soul. The teacher*, translated by J. M. COLLIERAN, C. SS. R. Pgs. 255. D. 3.

ARNOBIUS OF SICCA, *The case against the pagans*, translated and annotated by G. E. MCCRAKEN, Vol. I. Pgs. 372. Vol. II, 655.

De Scolasticat L'Immaculée Conception.—1855 ets, rue Rachel, Montréal.

Lumière et sagesse: La grâce mystique dans la Théologie de Saint Thomas, por L. ROY, S. I., pgs. 301. D. 3.

L'Eglise Catholique et l'organisation de la société internationale contemporaine (1939-1949, por R. ARÈS, S. I., pgs. 270. D. 3.

De **Editions de L' Université Laval**.— Faculté de Philosophie. Québec.

IOANNES A. S. THOMA. *Cursus Theologicus: De certitudine principiorum Theologiae. De auctoritate S. Pontificis*. Pgs. XIV-357. *De habitibus*. Pgs. XV-357. *De fide*, Pgs. XIX-358. Editionem curaverunt A. MATTHIEU et M. GAGNÉ, professores Lavallenses.

NIHIL OBSTAT:

Fr. Albertus Colunga, O. P. Censor.

IMPRIMATUR:

† FR. FRANCISCUS BARBADO, O. P.
Episcopus Salmantinus.

Salmanticae 10-aprilis-1950.

LOIDI Y ZULAICA

IDIAQUEZ, 5

SAN SEBASTIAN

VINOS DE MISA

Esta casa garantiza la pureza de sus vinos con recomendaciones de varios Sres. Arzobispos y Obispos y del R. P. Vitoria, S. J.

Lámpara de Cera "GAUNA"

PARA EL ALUMBRADO DEL TABERNACULO

De CUATRO días de duración, fabricada con sujección al Canon 1271 del vigente Derecho Canónico, que dice así:

«Delante del Tabernáculo en que se reserva el Santísimo Sacramento, brille una lámpara continuamente, día y noche, alimentada con aceite de olivas o con cera de abejas».

¡LIMPIEZA ABSOLUTA!

¡TRANQUILIDAD COMPLETA!

Hijo de Quintín Ruiz de Gauna - VITORIA (Alava)